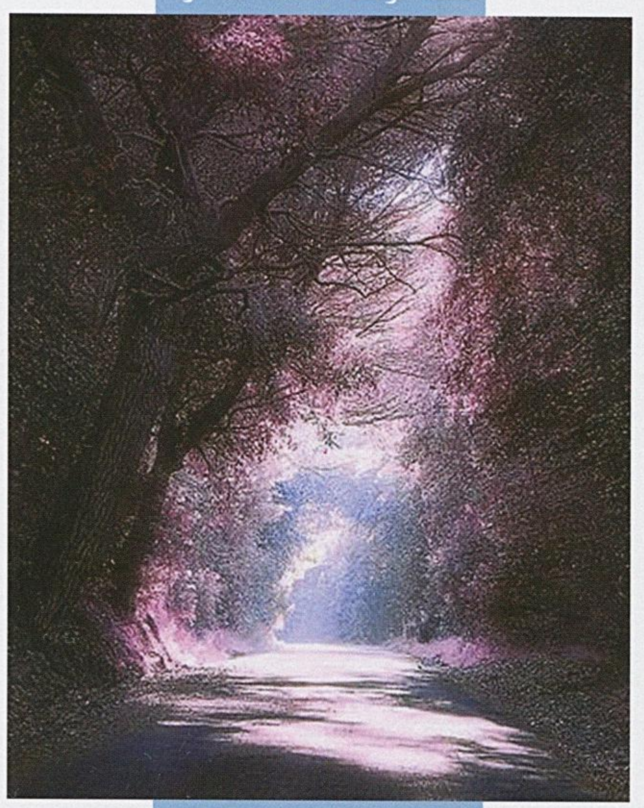
في غمار السياسة: فكراً وممارسةً

الكتاب الثالث

سلسلة مواقف؛ الأعداد ٩ ــ ١٠ و١٢



سلسلة مواقف؛ الأعداد ٩ ــ ١٠ و١٢

الدكتور محمد عابد الجابري



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

علي مولا

التواصل
نظريات وتطبيقات

الكتاب الثالث

سلسلة فكر ونقد

التواصل
نظريات وتطبيقات

الكتاب الثالث

بإشراف

الدكتور محمد عابد الجابري



الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

التواصل: نظريات وتطبيقات: الكتاب الثالث/ مجموعة من المؤلفين؛ بإشراف محمد عابد الجابري.

٢٨٨ ص. ـ (سلسلة فكر ونقد)

ISBN 978-9953-533-52-0

١. الاتصال ـ نظريات. ٢. تكنولوجيا الاتصال. ٣. وسائل الاتصال. أ. الجابري، محمد عابد (مشرف). ب. السلسلة.

302.2

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن وجهة نظر الشبكة العربية للأبحاث والنشر»

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٠

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بناية «طبارة» ـ شارع نجيب العرداتي ـ المنارة ـ رأس بيروت
ص.ب: ٥٢٨٥ ـ ١١٣ حمرا ـ بيروت ٢٠٣٠ ١١٠٣ ـ لبنان
هاتف: ٧٣٩٨٧٧ (١-٩٦١)
فاكس: ٧٣٩٨٧٨ (١-٩٦١)
E-mail: info@arabiyanetwork.com

المحتويـــات

القسم الثالث
مجالات التواصل

تمهيــد

يعتبر مفهوم التواصل من المفاهيم التي تحيل على دلالات عديدة، وهو في الأصل علماً من العلوم القليلة التي تعتبر ملتقى العلوم المتنوعة. فإن تناول موضوع التواصل من حيث نظرياته وتطبيقاته يجب أن ترفده جملة من الموضوعات في مجال الفلسفة والسياسة واللغة والتقنية... إلخ والتي بدورها تتضافر لتضفي على موضوع التواصل رؤىً جديدة وأبعاداً تجعله ذا قيمة محورية.

يضم كتاب **التواصل**: **نظريات وتطبيقات** مجموعة مختارة من مقالات نشرت في مجلة **فكر ونقد**، كتبها نخبة من المفكرين، وقام بتجميعها الدكتور **محمد عابد الجابري** (رحمه الله) قبل أن توافيه المنية بأيام.

الهدف من هذه المقالات عرض دقيق وواضح لنظرية التواصل وتطبيقاتها، يتم ذلك من خلال ثلاثة أقسام توزعها الكتاب: القسم **الأول** بعنوان «نظريات في التواصل»، حيث يلقي الضوء على مفهوم التواصل في الفلسفة، واللغة وإشكالية التواصل والدلالة، وسيميولوجيا التواصل..

القسم **الثاني**، بعنوان «التواصل والتقنية»، يلقي الضوء على مسألة التقنية متناولاً فكر هابرماس وموقفه من الحداثة والتقنية ومن مختلف التيارات الفلسفية لا سيما الوضعانية المحدثة. كما ضم هذا القسم مقالات تناولت النزعة الموضوعية ونقدها، والفلسفة في عصر العلم والتقنية...

أما القسم **الثالث** والأخير فعنوانه «مجالات التواصل»، إن من حيث

التواصل الفني، أو التواصل الشعبي، أو السياسي، أو المسرحي... كما تناول أيضاً إشكالية التواصل في مجال التربية والتعليم.

من هنا، تميزت مقالات هذا الكتاب بتناولها أدق التفاصيل ومعالجتها موضوع التواصل بصورة دقيقة وواضحة شكلت لازمة لهذا الموضوع نشأت على إثرها مدارس وتيارات واتجاهات مختلفة.

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

القسم الأول

نظريات في التواصل

(١)
لا وعي التواصل(*)

حسن مستر(**)

إذا كان التحليل الممنهج لفعل التواصل يميل إلى صياغة نموذج أوحد، فإنّ أشكال التواصل السائرة في التعدُّد والتمدُّد تدحض إمكانية وجود هذا النموذج. لكنْ ثمّة خطأ تاريخي كامن في الخطاب التنظيري نفسه أفضى إلى خلط جوهري بين أصناف متعدّدة من التواصل يمكن حصرها في محورين أساسيّين، هما: التواصل المباشر (Communication immédiate) والتواصل الوسائطي (Communication médiatisée)، كما أفضى إلى إخضاعهما إلى المنهج نفسه من دون مراعاة خصوصية كلٍّ منهما.

أولاً: نشأة الخطاب التنظيري للتواصل وأخطاؤه

ترتبط نشأة الخطاب التنظيري والتحليلي للتواصل بنموذج كلود شانون ووارين ويفر(١)، الذي يرتكز على قياس رياضي جبري للمعلومة كوحدة يمكن تقليصها إلى حدّها الأدنى، كي تنخفض تكلفة نقلها عبر التلغراف. لكنّ هذا النموذج ذا الخانات الستّ (مصدر المعلومة ـ الجهاز المرسل ـ الرسالة ـ مصدر التشوش ـ الجهاز المستقبل ـ هدف المعلومة أو المرسل إليه) سرعان ما عمّم نفسه، عن غير قصد، على أشكال التواصل كافّة البعيدة كلّ البعد عن

(*) نُشرت هذه المقالة ضمن ملف «في التواصل ومستوياته،» في: **فكر ونقد**، العدد ٤٥ (كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٢).

(**) باحث عربي.

(١) Claude Shannon et Warren Weaver, *La Théorie mathématique de la communication* ([s. l.: s. n., 1949]).

الأصل التلغرافي التقني الصِّرف، التي تندرج في إطار الصنف الأوّل. وقد ساهم في هذا التعميم نموذج رومان جاكوبسون[٢] الذي احتفظ بالخانات الستّ، وأعاد تسميتها كي يجعلها «أكثر» ملاءمة لتحليل النصّ الأدبي بالدرجة الأولى، كاشفاً بذلك عن نزعته البنيوية المعتمدة بشكل مُغْرِق في الستّينيات من القرن الماضي. وتتجلّى هذه النزعة بوضوح في تجزيئه التواصل ككُلّ إلى وحدات أوليّة «كفيلة بحصر الدليل وضبطه». «إنّ إسهام اللسانيّات والسيميولوجيا لم يكن ضعيفاً في ترسيخ الفرضية القائلة بكون التواصل تركيزاً على إرسال خطاب حسب شفرة ملائمة يشكّل ضبطها موضوع معرفة علمية. ونموذج جاكوبسون يرعى وهم الشمولية حين يحصي المقوِّمات الستّة التي تدخل في تركيبة كلّ عملية تواصُل، وتحدّد الوظائف الستّ للغة»[٣].

ولسنوات عدّة، طغى هذا النموذج وألغى، بحكم شموليّته المفترضة، كلَّ تصوُّر مغاير للتواصل، بل طال مجموع أفعال التواصل ابتداءً من النقاش اليومي الشفاهي إلى الأشكال الأكثر تركيباً، كالسينما، والمسرح، مروراً بالصورة الفوتوغرافية، والمُلصقات، والإعلانات الإشهارية.. إلخ. والمثير هو أنّ هذا النموذج وَجد له، على الأقلّ في المغرب، منبراً في الجامعة، فصار يدرس ويدرس به، وذاع تداوله في الأوساط المثقفة كوسيلة منهجية لمقاربة الأدب، والفنّ، والإعلان، والبيداغوجيا.. من دون الانتباه إلى أصله التلغرافي الآلي، غير الملائم لحاجة المحلّل نفسه في التواصل اليومي.

وممّا يمكن أخذُه على هذا النموذج التلغرافي، على حدّ تعبير إيف وينكين[٤]، كونه:

١ ـ كتابيّ في الأصل، أي أنه يعتبر اللغة أداة وحيدة للتواصل، مُغيِّباً بذلك كلّ المكوّنات الأخرى غير اللغوية، والتي تؤثّث بسكون نظام التواصل المعقّد.

٢ ـ يقدّم التواصل على أساس أنّه فعلٌ واعٍ وإرادي يتوقف على رغبة الفرد في إيصال معلومات محدّدة إلى الآخر المُنْزَوي في عزلة في الاتجاه

---

(٢) Roman Jakobson, *Essais de linguistique générale* (Paris: Minuit, 1963).

(٣) Jean-Michel Besnier, «Pour une communication sans concept,» *Réseaux,* nos. 46-47 (mars-juin 1991),

نقلاً عن: Daniel Bougnoux, *Sciences de l'information et de la communication*, textes essentiels (Paris: Larousse, 1993), p. 88.

(٤) Yves Winkin, *La Nouvelle communica*tion (Paris: Seuil, 1981).

المقابل. مع العلم أنّ للتواصل طابعاً إجبارياً، يعتبر كلّ فعل أو قول مادته، كالصمت والحركة، كما إنه يحمل في ثناياه بنية الفرد الذهنية اللاشعورية، كما سنرى، التي تشكل مادة التواصل الأولى والأخيرة.

٣ ـ نموذج خطّي هدفه وصفُ نقل أو انتقال معلومة معيّنة (والخطاب كمجموعة معلومات) من نقطة (أ) إلى نقطة (ب). والتواصل هنا يكون موفَّقاً إذا ـ وفقط إذا ـ لم يَضع شيئاً من المعلومة بين النقطتين. وخطورة هذا التصور تكمن في كونه يحذف رجوع المعلومة، أو ما يسمّى بالارتداد (Rétroaction). ففعل التواصل لا يمكنه أن يكتمل بمجرّد أنْ قال شخص شيئاً لشخص آخر، وإلّا سقطنا في تصوُّر آليّ على نحو توجيه أمرٍ لآلة بقضاء فعلٍ ما.

٤ ـ يفترض أنّ المعنى ينبع من الخطاب المنقول أو الموجّه إلى المستقبل، وأنّه سابق للتواصل، وليس ينبع من تفاعل الأفراد ولا من السياق المحدّد. وحتى عندما أدرج جاكوبسون السياق (Contexte) في نموذجه لتفسير إنتاج المعنى داخل التواصل، فإنّه استعمله في معناه الضيّق، وخصَّهُ بوظيفة إرجاعية، على اعتبار أنّ اللغة تحيل إلى العالم.

٥ ـ يعطي أهمية مركزية للرسالة (Message) ويقول بكونها غاية التواصل، في حين أنّ هذا الشكل من التواصل لا يشكّل القاعدة العامّة؛ إذ إنّ هنالك أنماطاً أخرى تنبني على «العلاقة» ومعناها لا يفرزه سوى فهم هذه العلاقة، بالإضافة إلى العُرف والطقوس الاجتماعية.. إلخ.

٦ ـ ينتج وهم الوضوح، وضوح الرسالة، موضوع التواصل، الذي ينتج وهم وضوح التواصل، الذي: ينتج الاعتقاد بوضوح الفرد والعالم على المستوى الإبستيمولوجي للتواصل.

ثانياً: نحو نظرة نسقيّة للتواصل

وتعدّ الانتقادات والمؤاخذات التي أدرجنا من الأسس التي اعتمدها المنهج النسقي لتجاوز الرؤية التلغرافية للتواصل، واستبدالها برؤية أكثر إنسانية، حيث استفاد هذا المنهج من الدراسات الأنثروبولوجية التي قام بها غريغوري باتيسون، الأب الروحي لمدرسة بالو آلطو[٥]، في جزيرة بالي. وقد

(٥) بالو آلطو: اسم ضاحية في سان فرانسيسكو في ولاية كاليفورنيا في الولايات المتحدة =

أفرزت هذه الدراسات مفهوماً ذا قيمة علمية أساسية مكّنت من فهم حالة انفصام الشخصية بمعزل عن التصور الفرويدي؛ إذ إنّ الفرد في المجتمع الباليني يعيش داخل نظام علائقي يتّسم بقصور في التعبير عن المشاعر الشخصية. وهذا يرجع في نظر باتيسون إلى كون هذا التعبير تمّ تغييبه داخل العلاقة مع الأم التي تبدي لا مبالاتها عندما يقترب منها طفلها، وتُقبل عليه حينما يكون قد استدار نتيجة لا مبالاتها. وأمام هذا الشكل من التواصل المتكرّر، لا يملك الطفل، كطرف في عملية التواصل، إلّا أن يطوّر نوعاً من الفتور وبرودة المشاعر كي لا يكون مجبراً على تحمُّل قساوة لا مبالاة الأم. ذلك أنّ دُنُوّ هذه الأخيرة يعني الحنان والحب بالنسبة إلى الطفل، وحين يستجيب هو لهذا المنبّه السلوكي يكون «عقابه» أنّها لا تستجيب له. فتكون النتيجة علاقة مبنية على الإجبار المزدوج (Double contrainte): فإمّا أن يستجيب لحنانها وتكون النتيجة نوعاً من الخيبة والإحباط، وإمّا لا يستجيب، تفادياً للإحباط، وتكون النتيجة إحباطاً مؤكداً. وممّا يميّز علاقة الإجبار المزدوج أنّ الاختيار شبه مستحيل؛ لأنّ المعاناة، كما في هذا المثال، قائمة في كلتا الحالتين. ولكي يحافظ الطفل على «سلامته الذهنية»، فإنّه يكون مجبراً على التخلّي عن التعامل مع الآخر من خلال العواطف والأحاسيس.

ويُعدّ مفهوم الإجبار المزدوج مدخلاً جوهريّاً لفهم الفكر النسقي الذي طورته مدرسة بالو آلطو، والذي استُعمل، من بين ما استعمل فيه، في العلاج النفسي، حيث يعتبر التواصل أساس أيّ خلل قائم داخل النسق العائلي، الاجتماعي... إلخ.

ولا يتمّ التركيز على الجذور التاريخية لهذا الخلل، على خلاف المنهج الفرويدي، بقدر ما يراعي النسق ذاته في حالته الحاضرة ويدرس نظام العلائق القائم فيه. إضافة إلى كون التصوّر العِلّي الخطّي يسقط هنا، ويستعاض عنه بعِلّية متبادلة (Intercausalité) ولا نهائية، لا سبيل لحصرها؛ ذلك أنّه من الصعب القول إنّ الطفل يستجيب لفتور الأمّ لأنّ الأم نفسها تستجيب لفتور الطفل. وينتج عن هذا تقطيع مغاير للأحداث لدى المنخرطين في العلاقة. حيث «يعتقد (أ) و(ب) بأنّ كلاًّ منهما يكتفي بالردّ على سلوك

= الأمريكية، تضم المدرسة التي حملت هذا الاسم غريغوري باتيسون، بول فاتسلافيك، جون روش، وآخرين. وقد تأسست المدرسة خلال عقد الستينات.

الآخر من دون الانتباه إلى كونهما يؤثّران في ذلك السلوك بردود أفعالهما»[٦]. فيصير كلّ سلوك علّة ونتيجة، منبِّهاً واستجابة في آنٍ واحد. وفهم هذا التداخل يفسح المجال للانتباه إلى نظام التواصل ذاته.

وبالإضافة إلى مفهوم الإجبار المزدوج، فقد أخذ المنهج النسقي، على سبيل المثال لا الحصر، عن السبرنيطيقا مفهوم الارتداد، وعن الرياضيات مفهوم «العلاقة» (Relation)، وعن نظرية الدينامية الحرارية مفهوم الاتّزان (Homéostasie). ومن خلال هذه المفاهيم، نستشفّ روح منهج مدرسة بالو آلطو.

فمفهوم الارتداد ليس إلّا ردّاً على الاعتقاد أنّ التواصل يتحقّق بمجرّد أن يرسل (أ) خطاباً أو رسالة إلى (ب)؛ ذلك أنّ المعنى المنتظر أو المبتغى ليس سابقاً لفعل التواصل، ولا يمكنه أن يبرز إلّا إذا وقع فعل العودة على الخطاب نفسه. فإذا اعتبرنا النسق، الذي يعتبر الأفراد جزءاً منه، كصندوق أسود لا يمكن فهم العمليات المعقدة التي تتم داخله، أصبح من الواجب الانتباه إلى ما يدخل إليه (Input)، أي المعلومات التي «تُحقن» داخله، وما يخرج منه (Output)، أي المعلومات أو ردود الأفعال التي تصدر عنه. وهذا ما يعادل عملية الإرسال والاستقبال. ويحدث الارتداد حين (تضخّ) المعلومات المستقبلة داخل النسق لتصحيح أيّ خطأ أو تفاوت بين عناصر النسق. وتعدّ الصواريخ المُسْقِطة للطائرات نموذجاً حيّاً لهذا النظام. بحيث يجب توقع الموقع الآتي للهدف انطلاقاً من المعطيات التي يرسلها هذا الهدف عن سرعته وموقعه السابق والحالي.

وهكذا صار الارتداد مفهوماً عاماً يمكّن من شرح مجموعة من الظواهر انطلاقاً من اليد التي تمتد بدقة للإمساك بشيء متحرّك إلى أشياء أكثر تجريداً، كالتواصل بين الأفراد.

أمّا مفهوم العلاقة المستوحى من الرياضيات، فهو يشكّل بالفعل نقطة تحوُّل جوهرية على مستوى التصوُّر السائد عن التواصل. فإذا كان هذا الأخير، كما أشرنا، يركّز على مركزيّة الخطاب أي المحتوى، فإنّ مفهوم العلاقة يجعل من هذا المحتوى مجرّد أثر لطبيعة رؤية كلّ فرد للآخر. وبالتالي، فإنّ طبيعة هذا الفرد لا تُحدَّد بمعزل عن الآخر بقدر ما تُحدَّد

(٦) Lucien Sfez, *Critique de la communication* (Paris: Seuil, 1992), p. 241.

داخل النسق الذي يساهمان في بنائه. فإذا كانت النظرة الكلاسيكية للأعداد قائمة على كونها تمثّل كمّيات ثابتة، فإنّ الرياضيّات الحديثة بإدخالها مفهوم المتغير (Variable) نقضت هذا التصور. فقيمة x وy لا تُحدَّد بعزل الأول عن الثاني؛ إذ إنّ معادلة من نوع $x^2 = y$ تجعل قيمة y ملازمة لقيمة x وهي تتغير مع تغيُّرها. فإذا كان $x = 2$ فـ $y = 4$، وإذا كان $x = 3$ فـ $y = 9$ . . . إلخ.

وإذا طبّقنا مفهوم العلاقة داخل التواصل، فإنّنا نخلص إلى كون مميّزات فرد ما تنتج داخل علاقة معينة وليست ثابتة خارج سياقها. «كلٌّ يصل إلى هويته انطلاقاً ومن داخل نسق من الأماكن يتجاوزه؛ وهذا المفهوم (المكان) يقتضي أنّه ليس من خطاب يرسل إلّا من مكان معيّن ويدعو المخاطب إلى مكان مقابل؛ فإمّا أن يفترض هذا الخطاب أنّ علاقة المكان قائمة وفعلية، وإمّا يفترض أنّ المتكلم ينتظر الاعتراف بمكانه الخاص أو يجبر مخاطبه على الانخراط في العلاقة»(٧).

مفهوم المكان إذاً، الذي يعني بصيغة أخرى العلاقة، يدحض نظرية علم النفس التجريبي القائلة بوجود خصائص مميّزة للأفراد، من قبيل النزعة القياديّة، يتميزون بها بمعزل عن السياق الذي ينتجهم. وأهمّية مفهوم العلاقة تكمن في تجاوز الخطاب، بمعانيه الظاهرة والمُضمرة، ووضع الأفراد المنخرطين في فعل التواصل كموضوع أول وأساسي لهذا الفعل. وهذا ما عبّر عنه فاتسلافيك قائلاً: «لنأخذ نقطة بدء اعتباطية: شخص (أ) يعطي شخص (ب) تعريفاً لذاته. يمكنه أن يفعل ذلك بطُرق لا حصر لها. ولكن، ومهما كان الموضوع ومادّة التواصل على مستوى المحتوى، فإنّ النموذج الأصل لهذا التواصل سيكون: «هكذا أرى نفسي»»(٨). والأهمّ من ذلك أنّه حينما لا يحصل توافق حول هذه التعريفات (نظرتي لنفسي، نظرة الآخر إليّ، نظرتي إلى نظرة الآخر إليّ. . . الخ،) تكون كلّ المواضيع مواتية لإنتاج الخلاف. ولكي تكون العلاقة، بالمفهوم الذي أدرجنا، متّزنة، بمعنى أنْ يوافق كلّ تعريف الآخر، يجب أن يكون هنالك توافق وتعاقد بين الأطراف. وهذا التوافق لا يتأتّى إلّا بعد أخْذٍ وردٍّ على شكل حوار لا واعٍ عادة.

(٧) Franois Flahaut, *La Parole intermédiaire* (Paris: Seuil, 1978), p. 58.

(٨) Paul Watzlawick, J. H. Beavin et Don D. Jackson, *Une logique de la communication* (Paris: Seuil, 1972).

ثالثاً: استحالة التواصل ووهم الوضوح

«هنالك (إذاً) حوار متواصل ولا واعٍ في مجمله (بالمعنى المنظومي) بين الأشخاص، ويستند إلى إقامة تعاقدات على أساس التفاوض، متجدّدة باستمرار، حول المعنى الذي يجب إسناده إلى عملية التواصل الدائرة بينهم؛ وهذا الحوار هو الذي يحدّد ماهية وجود كلّ فرد»(٩). وحتى حينما تصل العلاقة إلى حالة اتّزان واستقرار، فهذا لا يعني أنّه نهائي؛ إذ تبرز انزياحات عن الدرجة التي ترمز إلى الاتّزان. فيصبح من الضروري تقليص الانزياح تماماً كما يقوم به مثبت الحرارة في نظام تسخين ما. وهكذا يصير استقرار العلاقة هو الحفاظ على الحرارة المتّفق عليها.

وعلى هذا النحو يكون فعل التواصل فعلاً لا واعياً، ذا شكل دائري لا نهائي، تندرج تحته كلّ الأفعال والأشكال الممكنة. ويعدّ اللّاوعي في التواصل مُعطًى نسقيّاً ينبثق عن طبيعة الميكانيزمات الفاعلة فيه. فعمليات، كالارتداد والّاتزان، تتمّ بشكل باطني مثل قوانين تتحكّم في سيرورة التواصل. وكون التواصل مبنيّاً أساساً على العلاقة، يجعل هذه الأخيرة غائبة عن الحديث ولا تبرز إلّا حينما يحدث اضطراب على هذا المستوى؛ ذلك أنّ «القوانين تظلّ لا شعورية إلى أن يتمّ خرقها أو نقضها»(١٠).

إنّ اللّاوعي في تصوّر مدرسة بالو آلطو نسقي في الأساس، أي أنّه معطى راسخ «بين» الأشخاص، ولا يمكن التواصل إلّا من خلاله، كما عبّر عن ذلك ريتشارد باندلر وجون غريندر: «لديّ اقتناع راسخ بأنّ التواصل المباشر مع شخص ما، ولا داعي للحديث عن التواصل داخل مجموعة، مهمّة معقّدة إلى حدّ يستحيل معه القيام بها بشكل واعٍ. لا يمكن أن نتواصل بشكل واعٍ. وحينما تحاول أن تفعل ذلك فإنّك تعيق السير الطبيعي للتواصل»(١١).

واللاوعي هنا ليس فرديّاً كما تصوّره فرويد، منزوياً في ركن معتم داخل الفرد. وإذا كانت مدرسة بالو آلطو تقول بإمكانية التواصل، وتوضح مكامن الخلل فيه الراجعة مجملاً إلى العلاقة، فإنّ اتجاهاً آخر يدافع عن فكرة استحالة

(٩) Mara Selvini Palazoli, *Histoire d'une recherché* (Paris: ESF, 1987), p. 26.

(١٠) Don D. Jackson, «L'Etude de la famille,» dans: P. Watzlawick et J. Weakland, *Sur l'interaction Palo-Alto, 1965-1974: Une nouvelle approche thérapeutique* (Paris: Seuil, 1981), p. 29.

(١١) Richard Bandler et John Grinder, *Les Secrets de la communication: Les Techniques de la PNL*, actualisation ([s. l.]: Le Jour éditeur, 1982), p. 108.

التواصل عبر الوعي؛ ذلك أنّ الفرد غير واع بمكوّنات بنيته الذهنية التي تلعب دور الوسيط بين هذا الفرد والعالم. فما ينطق في الفرد ويصدر عنه من أفعال ليس وعيه، بل تلك البنية الذهنية اللاشعورية. وهذا الطرح أقرب ما يكون إلى النظرة الفرويدية؛ ذلك «أنّ الذات ليست سوى حامل، حامل لمفاهيم وعادات وتقاليد وقيم وتطلُّعات نختصرها بأن نقول عنها أو نشير إليها بأنّها تلك العلاقات الاجتماعية التي تسود مجتمعاً ما، في مكان ما، في زمن معين؛ وهي «تنمو» على شاكلة صور في تربة علاقات إنتاجية محدّدة، ويفرزها نمط إنتاج ذو أصول تاريخية؛ وإذا كانت هذه هي مكوّنات الذات وقواها المحرّكة، فإنّ الذات، بفضل هذا التعريف، تغدو «الصورة المرئية» على مسرح الواقع لتلك العلاقات التي «تخرجها» بالمعنى المسرحي لمصطلح الإخراج»[١٢].

والفرد في هذا الطرح غائب في أقواله وأفعاله. وسلوكه ينتج عن لا وعي بنيوي ليس هو المسؤول عنه. ونجد عند موني إلكاييم[١٣] طرحاً مماثلاً لكن بصيغة أخرى (مع العلم أنه يمثّل الجيل الجديد لمدرسة بالو آلطو). إذ يستبدل مفهوم اللاوعي أو اللاشعور بعبارة «خارطة العالم». ذلك أنّ خارطة العالم ليست هي العالم الذي نعيش فيه. لكنّ الفرد غالباً ما يتخذ الخارطة، أي بنيته الذهنية اللاشعورية، على أنّها نفسها العالم، ويتعامل مع هذا الأخير على أساس أنّه واع به. والخطير هنا هو أنّ الفرد يتواصل مع الآخر انطلاقاً ممّا يحمله في خارطته من كبت تاريخي وسيناريوهات قهر وحرمان يريد من دون وعي أن يخرجها إلى أرض الواقع ليعيد عيشها. ومن هذا المنطلق يصير الأشخاص وأشياء العالم الأسماء الأخرى لمواقع في الخارطة التي يحملها الفرد. فيصير السلوك العدواني مثلاً نحو الآخر إعادة صياغة لمواقف معاشة في الماضي البعيد. وبالتالي، ينبثق السلوك الحالي عن مجموعة قرارات تمّ اتخاذها في سنّ مبكرة.

يستحيل التواصل إذاً من هذا المنظور؛ لأنّنا لا نتواصل إلّا من خارطة عالم إلى خارطة عالم، وإذا أردنا أن ندرج رأياً يقترب من النظرة التلغرافية للتواصل «فإنّ ما ترسله إلى الآخر هو لاوعيك»[١٤].

---

(١٢) Jacques Lacan, *Pyscoanalyst*, vol. 6, pp. 112-113, et
هاني الزغبي، مترجم، **الذين يحضرون غيابهم** (بيروت؛ باريس: منشورات عويدات، ١٩٨٢)، ص ٧.

(١٣) Mony ElKaïm, *Si tu m'aimes ne m'aimes pas* (Paris: Seuil, 1989).

(١٤) Henri Laborit, «Le Secret des secrets,» dans: Riegel Hélène, *Lumière sur le réel* (Paris: Dervy-Livres, 1989), p. 19.

(٢)

الفلسفة والتواصل
الرهان والممكن(*)

عزّ الدين الخطابي(**)

تتوزع القضايا المقترحة في هذه الدراسة على فضاءين، هما: فضاء الرهانات، وفضاء الممكنات.

فالأول يشمل رهانات ومفارقات العملية التواصلية، التي أثارها باحثون في حقول متعدّدة [علوم الإعلام، سيكولوجيا، سوسيولوجيا... الخ.].

أمّا **الثاني** فيتضمّن الممكن الكانطي والممكن الهيغلي في تبليغ الفلسفة وتعليمها. ونودّ الإشارة هنا إلى أنّنا سننطلق من فرضية مفادُها أنّ الفلسفة تواصلية، متجنّبين الخوض في النقاش الذي أثاره جيل دولوز وفليكس غاتاري عبر المصادر القائلة إنّ الفلسفة لا تتأمّل ولا تفكّر ولا تتواصل(١).

فكيف تتوزّع المساحات والأدوار على هذين الفضاءين؟

(*) قُدّم هذا العرض في إطار الحلقة الدراسية التي نُظّمت بالمدرسة العليا للأساتذة بمكناس، شعبة الفلسفة، بتاريخ ١٩/١/٢٠٠٠. كما نشرت المقالة ضمن ملف «الفلسفة إلى أين؟،» في: **فكر ونقد**، السنة ١٤، العدد ٣٩ (أيار/ مايو ٢٠٠١).

(**) أستاذ باحث ـ شعبة الفلسفة، المدرسة العليا للأساتذة بمكناس.

(١) G. Deleuze et F. Guattari, *Qu'est ce que la philosophie* (Paris: Edition de Minuit, 1991), p. 12.

أولاً: رهانات ومفارقات التواصل

رغم أنّ القاعدة التواصلية تبدو بسيطة وشفّافة، حيث تحدَّد العملية التواصلية كتبليغ لمعلومة (أ) إلى متلقٍّ (ب) بواسطة قناة اتّصال (ج)، فإنّ هذه العملية تتضمّن رهانات ومفارقات تسمح بإعادة النظر في الشفافية والبساطة المزعومتين.

فالرسائل المبثوثة نادراً ما تكون واضحة وأحادية المعنى، بل إنها على العكس من ذلك تتضمّن تعدُّداً دلاليّاً. كما إنّ المتلقي لا يكون مجرّد مسجّل سلبي للمعطيات المرسلة، بل إنه يعمل على انتقاء هذه الأخيرة وغربلتها وتحويلها. وبخصوص قناة الاتصال، فهي بدورها تؤثّر في مضمون الرسالة بحسب طبيعة الوسائل المستخدمة [وسائل سمعية، بصرية، أسلوب التخاطب المباشر. . .].

وأخيراً، أثبتت الدراسات في مجال علوم الإعلام أنّ التواصل لا يتضمّن فقط فعل الإخبار، بل يبحث أيضاً عن طرق التأثير في الآخر وإيهامه وإغرائه. يتّضح إذاً أنّ التواصل عملية معقّدة، من هنا وجب الكشف عن طبيعة هذا التعقيد، وإبراز الرهانات والمفارقات التي تسم هذه العملية.

وقبل ذلك، نشير إلى أنّ مفهوم المفارقة (Paradoxe) يؤخذ هنا بمعنى التناقض الناتج عن عمليات استنباطية صحيحة، وذلك انطلاقاً من مقدّمات وأوليات متماسكة.

ويسمح هذا التحديد بإقصاء كلّ أشكال المفارقات الزائفة (Faux paradoxes) القائمة على خطأ برهاني مُضمَر، أو على قول سفسطائي لا يستند إلى مقدمات متينة(٢). وعادة ما تستعمل لفظة «متناقضات» (Antinomies) كمرادف للفظة مفارقات، خصوصاً ضمن الأبحاث ذات الصبغة الصورية، كما هو الأمر في مجال المنطق والرياضيّات. [نستحضر هنا متناقضات العقل لدى كانط والمتعلقة بالقضايا الميتافيزيقية الكبرى، مثل: الوجود الإلهي، ولا نهائيّة العالم، ومسألة الروح. . .إلخ.]. وقد مكّنت الأبحاث في هذا المجال من تحديد ثلاثة أشكال للمفارقات، وهي:

---

(٢) P. Watzlawick, J. Helmick Beavin et Don D. Jackson, *Une logique de la communication* (Paris: Ed. du Seuil, 1972), p. 188.

١ ـ **المفارقات المنطقية ـ الرياضية أو المتناقضات** [مثل مفارقات: أخيل والسلحفاة، أو السهم الطائر لزينون الإيلي].

٢ ـ **التعريفات المفارقة أو المتناقضات السيمانطيقية**، حيث يتّخذ الملفوظ دلالة متناقضة [مثل قولي: «أنا كذّاب»، فدلالة الملفوظ لا يمكن أن تكون حقيقية إلّا إذا كانت كاذبة، والعكس أيضاً. فأنا أقول الحق عندما أكذب!].

٣ ـ **المفارقات التداولية** التي تتحدّد عبرها التبادلات الإنسانية والسلوكات الواجب اتّباعها ضمن هذه التبادلات، وترتبط عادة بما يسمّى بالإلزامات المفارقة (Injonctions paradoxales)، كما هو الحال في العبارة التالية: «كن تلقائيّاً!» فمعلوم أنّ التلقائية مرتبطة بحرّية الفعل وليس بالإلزام(٣).

يتّضح إذاً أنّ المفارقات حاضرة على مختلف المستويات: فكرية، ولسانية، وسلوكية. ولأنّ الأمر يتعلق بفعالية الإنسان وبتفاعلاته، فإنّ فعله التواصلي يظلّ رهين المفارقات، كما إنّ رهانه سيتمثّل في الحفاظ على تقاليد الحوار والتحاور وقبول الآخر المختلف.

وإذا ما حاولنا تشخيص الوضع التواصلي، فإنّنا سنتوصّل إلى مجموعة من الحقائق، منها:

ـ تعدُّد المعاني التي يحتويها مضمون رسالة ما: إذ إنّ كلّ معلومة تشتمل على مضمون ظاهر وآخر خفيّ. وقد أكدت الأبحاث السيميائية [بيرس، بارث، إيكو...] أنّ غموض المعنى يرجع إلى تعدُّد دلالات العلامات المستخدمة في عملية التواصل.

وفي هذا الإطار، أكّدت عمليات تحليل الحوار في مجال الإثنو ـ لسانيات أنّ تبادل العلاقات والرموز يؤدّي إلى العديد من سوء التفاهم وإلى تحويل المعنى المقصود من طرف أحد المخاطبين.

ـ بخصوص قناة الاتصال: هناك تساؤلات تطرحها الأبحاث في مجال التواصل، مثل: هل للصورة تأثير أكبر في المتلقّي من تأثير المكتوب؟ وهل

---

(٣) Ibid., pp. 182 et suiv.

هذا الأخير أكثر فعالية من الشفوي؟ وهل يساهم التقارب بين المتخاطبين ولقاؤهم المباشر في جعل الرسال المبثوثة أوضح وأكثر فائدةً ممّا هو عليه الحال بالنسبة إلى الرسائل المبثوثة عبر وسائط [إعلامية أو مؤسّساتية]؟

ـ وفي هذا الإطار أيضاً، تطرح مسألة استقبال المعلومة من طرف المتلقّي الذي لا يمكن اعتباره سلبيّاً بأية حال، فهو يقوم بفكّ رموز الرسالة وتحليلها وتأويلها. بحيث تتحكّم في ممارسته هاته مجموعة عوامل، منها: مرجعيّته الثقافية، وحمولته المعرفية، والمسافة القائمة بين مستواه الثقافي والمستوى المطلوب لفهم المعلومة. وهذا هو المقصود من مفهوم غربلة المعلومات من طرف المتلقّي الذي ينعكس انتماؤه الثقافي على مواقفه وردود أفعاله[٤].

وقد دفع هذا الوضع بالباحث أليكس مكييلي (A. Mucchielli) إلى تحديد مجموعة من الرهانات المطروحة على العملية التواصلية، وهي: الرهان الإعلامي، رهان التموقع، رهان التأثير، الرهان العلائقي، والرهان المعياري[٥].

ـ فالرهان **الأوّل** للتواصل هو نقل المعلومات، ويدعوه جاكوبسون بالوظيفة المرجعية. غير أنّ التواصل والإخبار قد لا يتلازمان، وعلى سبيل المثال، فإنّ مهنة التعليم والعمل الصحافي، وإن كان هدفهما هو الإخبار والإعلام، فإنّ بإمكانهما الانسياق وراء رغبة التلاعب بأفكار المتلقّي وإغرائه، كما يحدث أحياناً في المجال السياسي.

ـ ويتمثّل الرهان **الثاني** في لعبة التموقعات التي يقوم بها أطراف العملية التواصلية. وإذا ما اعتبرنا مع إرفين غوفمان (E. Goffman) أنّ العلاقات الإنسانية هي عملية إخراج مسرحي للذات (Mise en scène de soi)، فإنّ التواصل سيكون في أساسه بروزاً أمام الآخر بمظهر خاصّ، وسيكون الهدف منه تقديم صورة متميّزة عن الذات، وتبرير مواقفها، والدفاع عمّا يميّزها كهوية.

---

(٤) Jean-François Dortier, «Le Mystère de la communication,» *Revue des sciences humaines*, hors- série, no. 16 (mars-avril 1997), p. 8.

(٥) A. Mucchielli, *Psychologie de la communication* (Paris: PUF, 1995).

ومن هنا يتجلّى تأثير الوظائف الاجتماعية والأدوار على عملية التواصل [إذ إنّ الوضع المهني مثلاً، يختلف عن الوضع داخل الأسرة، أو في المقهى، أو أمام كاميرا. . .] ضمن ما يمكن تسميته بلعبة التموقع ورسم الحدود، أو «الخطوط الحمراء» التي يجب على الآخر عدم اجتيازها[٦].

ـ أمّا الرهان **الثالث**، فيتعلق بالتأثير في الآخر وإقناعه، بل إغرائه وتمويه الحقيقة عليه بهدف جعله مشاركاً لنا في الرأي. وتبرز هنا أهمّية الحِجاج كأداة ضرورية في العملية التواصلية. وقد سبق لحاييم بيرلمان (Chaim Perelman) أنْ أكّد أنّ الحِجاج يسكن في بيت أغلب أشكال التواصل اللساني، سواء تعلّق الأمر بالحوار العادي، أو بالمطارحات الفكرية، أو بالعروض العلمية. فوراء النقل العادي لمعلومة ما، تكمن الإرادة في المُحاجّة، أي في إخضاع الآخر لرأينا وبالتالي التأثير فيه[٧].

ـ بخصوص الرهان الرابع، فهو يهدف إلى تنظيم العملية التواصلية، ذلك أنّ العلاقة بين شخصين نادراً ما تكون تلقائية وبسيطة وهادئة، فهي على العكس من ذلك تتسم في الغالب بعدم الاستقرار على مستوى السلوك، وبالصراع على المستوى العاطفي والفكري. وهنا تبرز ضرورة وضع قواعد لتنظيم عملية التواصل وإخضاعها لآداب المجاملة والحوار [من قبيل: اسمح لي أن أخالفك الرأي، أن أقاطعك، ما رأيك؟. .].

والهدف من ذلك هو ضمان استمراريّة التواصل والحفاظ على الرابطة الوجدانية التي تجمع بين المرسل والمتلقّي.

ـ ويعتبر الرهان الأخير معيارياً، لأنّه يخصّ آفاق العلاقة الإنسانية التي تتلخّص في ضرورة بناء مجتمع حواري يوجّهه مبدأ قبول الآخر المختلف. فالتواصل، وإن كان ينطلق من استراتيجيّة تأكيد الذات والتأثير في الآخر، فإنه يهدف في العمق إلى بناء ما يسمّيه هابرماس (Habermas) بـ «الفضاء العمومي» كفضاء للعلاقات القائمة على الاختلاف والحوار وسيادة روح الديمقراطية والتسامح.

---

(٦) E. Goffman, *La Mise en scène de la vie quotidienne*, 2 tomes (Paris: Ed. de Minuit, 1973), tome 1: *La Présentation de soi*, et tome 2: *Les Relations en public*.

(٧) C. Perelman et L. Obrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation: La Nouvelle rhétorique* (Bruxelles: Ed. de l'université de Bruxelles, 1970).

ويمكن تحقيق ذلك، إذا ما نحن شيّدنا نموذجاً آخر للتواصل يعوّض التعاقد الاجتماعي الكلاسيكي بين الفرد والمجتمع، بتوافق تبلوره المناقشة بين جميع الأفراد بهدف تحقيق «المواطنة الديمقراطية». ويؤكد هابرماس أنّ هذا الأمر سيسمح بخلق علاقات تشاورية تشكّل مستوى أرقى من الديمقراطية التمثيلية [البرلمانية]، لأنّها ستؤدّي إلى تبادلات أوسع يتمّ فيها إعادة الاعتبار إلى الذات الفاعلة في فضاء المجتمع(٨).

في ضوء هذه المعطيات نتساءل: كيف يتحدّد فعل التواصل في درس الفلسفة؟ وما هي رهانات هذا الدرس؟ وكيف يمكن الفلسفة أن تكون فضاءً للحوار وللديمقراطية، وأن تحقّق التعايش بين الحرّية والضرورة؟

إنّ الأمر يتعلّق هنا تحديداً بالحرّية المتمثّلة في فعل التفلسف، أي في ممارسة التفكير النقدي التساؤلي وبالضرورة المتمثّلة في المؤسّسة المدرسية والإلزامات البيداغوجية التي يطرحها تعليم الفلسفة. فما هي تجلّيات هذه الإشكالية؟

ثانياً: الفلسفة والتواصل، أو مدى قابلية الفلسفة للتعلّم

ترتبط هذه الإشكالية بمسألة تبليغ الفلسفة وإيصالها إلى المتلقّي، وهي مسألة، وإن كانت راهنة، فإنّها تحيل على نقاشات فلسفية قديمة، برزت بالخصوص مع أفلاطون ضمن مقولات النضج الفلسفي وسِنّ التفلسف، واستمرّت عبر تاريخ الفكر الفلسفي مع كانط، وهيغل، ونيتشه، وصولاً إلى شاتلي، ودولوز، ودريدا. وقد أثيرت في إطارها علاقة الفلسفة بالمؤسّسة [كإنتاج للمعارف وللحقائق] وأيضاً علاقة حرّية الفرد في التفكير وفي إصدار الأحكام، بالضرورة البيداغوجية والديداكتيكية.

وسنقتصر على نموذجين أثارا بشكل عميق مثل هذه القضايا، وذلك ضمن استراتيجيّتين مختلفتين في تبليغ الفلسفة: تراهن الأولى على تعلّم التفلسف، وتراهن الثانية على تعليم الفلسفة. إنّ الأمر يتعلق هنا بالفيلسوفين الألمانيّين: كانط وهيغل. فما هي الحجج التي اعتمدها كلّ فيلسوف لتبرير موقفه؟

---

(٨) J. Habermas: *Théorie de l'agir communicationnel* (Paris: Ed. Fayard, 1987), et *Morale et communication* (Paris: Ed. du Cerf, 1987).

١ ـ الاستراتيجية الكانطية، أو تعلّم التفلسف

لقد انطلق إيمانويل كانط من التمييز بين التفلسف وفكرة الفلسفة. إذ اعتبر أنّ فكرة الفلسفة كنسق مكتمل ليست سوى فكرة لعلم ممكن، أمّا فعل التفلسف فإنّه موجود حقيقة، وهو يمثّل تخلّياً عن كلّ نزعة دوغمائية.

لهذا سيعتبر أنّه لا يمكن تعلّم الفلسفة، فما يمكن تعلّمه هو التفلسف، لأنّ الفلسفة هي نسق كلّ معرفة فلسفية، والفيلسوف هو من يكون قادراً على استخدام ودمج كلّ المعارف كأدوات لتحديد الغايات الأساسية للعقل الإنساني، وفيلسوف كهذا لم يوجد بعد.

لذا، لا يمكننا أن نتعلّم سوى التفلسف كفعل للتفكير يفحص مبادئ الأنساق الفلسفية ومصادرها، ويعمل على تأييدها أو رفضها، وبالتالي يُصدر حُكماً شخصيّاً قائماً على خاصية النقد.

وسيقدّم كانط بهذا الصدد مجموعة من الحجج، نعرضها بشكل موجز. هكذا سيعتبر أنّ فعل التفكير هو استخدام لملكة العقل، هذا الاستخدام الذي يقوم أساساً على مبدأ الحرّية. لذلك فإنّ التعلّم بالنسبة إلى العقل هو ممارسة الحرّية. وسيرفض كانط تبعاً لذلك كلّ ما من شأنه أن يخضع عملية تدريس الفلسفة لشروط مخالفة لتلك التي اختارتها الفلسفة بحرّية.

إنّ تعلُّم التفكير وممارسته ليس تعلُّماً لمحتويات أو لأنساق، إنّه استعمال نقدي للعقل، وتجاوز لكلّ الصيغ الدوغمائية التي أسّسها العقل نفسه. وهذا الاستعمال النقدي للعقل هو حوار، وباعتباره كذلك، فإنه يحدّد الفضاء المؤسّساتي للتفلسف كمكان للصراع الفكري وليس أبداً كمكان للحرب أو العنف. ولا يسمح هذا التحديد بوضع تصوُّر دقيق حول ما يجب أن يكون عليه تدريس الفلسفة، فهو يشير فقط إلى ضرورة الاستعمال الحرّ للعقل النقدي وإلى فهم الممارسة الفلسفية كتفلسف.

وهو ما دفع كانط إلى إقرار الصيغة المشهورة: «لا يمكننا أن نتعلّم الفلسفة بل يمكننا أن نتعلّم التفلسف»[٩]. (أي استعمال قدرة العقل في تطبيق مبادئه العامّة على بعض المحاولات التي تظهر أمامه، لكنْ مع احتفاظ العقل

---

(٩) E. Kant, *Critique de la raison pure*, quadrige, 3ème ed. (Paris: PUF, 1990), p. 561.

بحقّه الدائم في البحث عن هذه المبادئ ذاتها داخل منابعها، والتأكد منها أو رفضها بالتالي). ويمكن التمعُّن في هذه الصيغة أن يخرج بملاحظتين أساسيّتين:

- **أولاهما** أنّ كانط يميّز بين التفلسف كفعالية عقلية والفلسفة كمعرفة.

- **وثانيهما** أنّ الفلسفة هي في أساسها شيء آخر غير كونها مادّة مدرسية؛ إذ لا يمكننا تعلُّمها.

ويرجع هذا التحديد إلى تمييز كانط بين المفهوم المدرسي للفلسفة (Concept scolastique) ومفهومها الكوني (Concept cosmique)[(١٠)]: ففي المدرسة يعني التفلسف تمريناً عقليّاً يتطلب الأناة والصبر، وهو ما يسمّى عند كانط، كما عند أرسطو، بالديالكتيك. أمّا الفلسفة، فإنّها مطالبة بتحمُّل مسؤولية أخرى، فهي لا تحدّد ما معنى التفكير فقط، بل تقاس بمثال: إنّه مثال الفيلسوف النموذج (L'Idéal du philosophe type) الذي يعتبره كانط مشرّع العقل الإنساني[(١١)].

ويلاحظ جاك دريدا بهذا الصدد أنّ مقولة كانط تسمح بوضع تمييز داخل الفلسفة ذاتها بين «التاريخانية المدرسية» والعقلانية، إذ بإمكان التلاميذ أن يتعلّموا ويستظهروا مضامين هي عبارة عن أنساق فلسفيّة[(١٢)].

وفي هذه الحالة، يمكن أيّاً كان أن يُعتبر تلميذاً بغضّ النظر عن سِنّه. فبإمكاننا، كما يقول كانط، أن نحافظ مدى الحياة على علاقة تاريخية - أي مدرسية - بالفلسفة، التي لن تصبح سوى تاريخ لعرض المواقف الفلسفية. وهذا التمييز داخل الفلسفة لا يصدق بالمقابل على الرياضيات التي يمكن معرفتها وتعلُّمها. فمن بين كلّ العلوم العقلية، يقول كانط: «يمكن الرياضيّات أن تعلّم بطريقة عقلية، في حين لا يمكن تعلّم الفلسفة [اللهمّ إلّا إذا كان ذلك بشكل تاريخي]، أمّا بخصوص العقل، فلا يمكن أن نتعلّم سوى التفلسف»[(١٣)].

يمكننا أن نستنتج - في ضوء ذلك - أنّ ماهية الفلسفة تنفي كلّ إمكانية

---

(١٠) نفس المرجع، ص ٥٦٢.

(١١) نفس المرجع.

(١٢) J. Derrida, «Les Antinomies de la discipline philosophique,» dans: *La Grève des philosophes* (Paris: Ed. Osiris, 1986), p. 28.

(١٣) نفس المرجع.

لتدريسها، أمّا ماهية التفلسف فتستوجب ذلك، فما يوجد هو فعل التفلسف، أمّا الفلسفة فإنّها حاضرة كأثر، وهو ما يفسّر إقرار كانط بأنّ الفلسفة كنسق ليست سوى فكرة لعلم ممكن.

وهنا تواجهنا مجموعة من الأسئلة، وهي: كيف نقرّ بأنّ الفلسفة غير قابلة للتعلُّم، من منطلق أنّه لا توجد فلسفة نسقية صالحة للجميع، ونؤكّد من جانب آخر أنّ بإمكانها أن تكون داخل فضاء المؤسّسة كتفلسف، وأنّه من الممكن تعلُّمها باعتبارها كذلك؟

وإذا كانت وظيفة الفلسفة انتقاديّة أساساً، ألا يعتبر حصرها في مكان ما متناقضاً مع جوهرها القائم على التفكير بحرّية؟

ألا يستوجب النقد الفلسفي نوعاً من الترحال، ومن الاستقلال عن كل مكان مؤسّساتي يتضمّن في حدّ ذاته خطر سجن الفكر النقدي ووضعه تحت الإقامة المحروسة؟

يجيبنا كانط بأنّ الفلسفة هي في الأساس تأمُّل نقدي، وإذا ما اختزلنا هذه الهوية ضمن مادّة مدرسية وجامعية، فإننا سننفي عنها طابعها التأمُّلي وخاصّيتها النقدية. بهذا المعنى نستطيع الحديث عن بيداغوجيا التفلسف لدى كانط، التي ترفض تدريس الفلسفة المذهبية والنسقية، وتعطي الحقّ للفردانية ولحرّية التفكير، مع أخذها بعين الاعتبار ضرورة الفكر الكوني الشمولي.

هكذا، فإنّ تدريس الفلسفة يجب أن يركّز على تعليم التفكير بهدف تعويد العقل على الممارسة النقدية، كما يجب على الفلسفة أن تنفتح على المؤسّسة المدرسية، شريطة ألّا تحاصر هذه الأخيرة ممارسة العقل النقدي.

تلك إذاً هي استراتيجية كانط المتعلّقة بمسألة تعلُّم التفلسف، فما هو ردّ هيغل على هذا الموقف؟

٢ ـ الاستراتيجية الهيغلية، أو تعلُّم الفلسفة

بالنسبة إلى هيغل إنّ قابلية الفلسفة للتعلم هي ما يجعلها قابلة للتواصل. وما يمكن تعلُّمه هو محتوى الفلسفة وليس التفلسف، كما سبق لكانط أن أقرّ بذلك. فبتعلُّمنا محتوى الفلسفة، يقول هيغل، لا نتعلّم التفلسف فقط، ولكننا نتفلسف فعلاً كذلك.

كما إنّ السعي نحو تعلّم التفلسف في غياب محتوى الفلسفة سيؤدّي إلى تكوين أذهان فارغة. ولأنّ فكر المتعلّم ناقص ومتعثّر ومليء بالأوهام، فإنّ تعلُّم محتوى الفلسفة سيملأ فراغاته، وسيجعل الحقيقة تحلّ محلّ الفكر الوهمي. «إنني، يقول هيغل، أصاب بفزع عظيم كلّما عاينت النقص الكبير في ثقافة ومعارف الطلبة الذين يدرسون بالجامعة، ليس فقط بالنسبة إليّ، بل كذلك بالنسبة إلى زملائي، خصوصاً عندما أتذكر بأننا معيّنون لتدريس هؤلاء الأشخاص، وأنّنا نتحمل مسؤولية تكوينهم، وأن الهدف من هذا التكوين قد لا يتحقق بالرغم من النفقات المخصّصة لذلك. غير أنّ غاية هذا التكوين لا تتعلّق فقط بتكوينهم المهني، بل تهدف كذلك إلى تكوينهم الفكري»[١٤].

هكذا، فإنّ الإقرار بتعلّم الفلسفة يرجع إلى اعتبار هذه الأخيرة علماً موضوعيّاً للحقيقة. فالفلسفة، كمادة تعليمية، كعلم، ينبغي أن تدرس كباقي العلوم، وينبغي أن تدرس من خلال تاريخ الفلسفة كمحتويات، أي كتجلّيات للحقيقة. وسيضع هيغل خطة لتدريس الفلسفة يشترط فيها أن يكون المدرّس يتّصف بصفتَيْ الوضوح والعمق، وأن يخضع لتطوُّر وتدرُّج يتناسب مع مستوى المتلقين ومع الحصص الزمنية المخصّصة له. وهو ما طرحه في رسالته الموجّهة إلى الوزارة الملكية المكلّفة بالشؤون الطبّية والمدرسية والدينيّة. إلّا أنّ الملاحظ بالنسبة إلى هاته الرسالة، هو أنّ حضور الفلسفة بالثانوي عَرَضيّ أكثر منه أساسي. فقد جاء فيها بصريح العبارة: «لست في حاجة إلى أن أوضح بأنّ العرض الفلسفي يجب أن يقتصر على الجامعة وأن يقصى من التعليم الثانوي»[١٥]. وسيضيف في موضع آخر أنّه من اللازم إقصاء الميتافيزيقا وتاريخ الفلسفة من المؤسسة الثانوية[١٦].

هكذا سيتحدّث هيغل عن معارف تحضيرية بالثانوي، وتحديداً في السنة النهائية، تسمح بالتحرّك داخل مجال الأفكار المجرّدة والاستئناس بالأفكار الصورية كتحضير مباشر للدراسات الفلسفية بالجامعة.

---

(١٤) W. F. Hegel, «Lettre au ministère royal,» dans: *Qui a peur de la philosophie?* Du Greph (Paris: Flammarion, 1977), p. 64.

(١٥) نفس المرجع، ص ٦٦.

(١٦) نفس المرجع، ص ٦٢ ـ ٦٧.

وتتلخّص هذه المعارف في ما يطلق عليه: علم النفس التجريبي، الذي يدرس التمثُّلات الحسّية، وتخيّل الذاكرة، بالإضافة إلى ملكات نفسيّة أخرى.

كما ينحصر هذا التعليم في إعطاء مقدّمة في المنطق يكون موضوعها الرئيس هو الأسس الأولية للمنطق، ويمكن أن يمتدّ إلى نظرية المفهوم والحكم والقياس بمختلف أشكاله، ومن ثمّ إلى نظرية التعريف والتقسيم والبرهان(١٧). وبالكيفيّة نفسها ستظلّ بعض المفاهيم المحدّدة والدقيقة، المتعلقة بطبيعة الإرادة والحرّية والقانون والواجب، في موقعها الأصلي بالتعليم الثانوي(١٨).

وقد كان هيغل واضحاً حينما أكّد أنّ هذه المعارف تحتاج إلى استعمال الذاكرة، ومن هنا أهمّية المحتويات التي يتمّ تقديمها في هذا الإطار. يقول هيغل: «لن أشعر بالحرج البتة، إذا ما قمت باقتراح شيء من هذا القبيل في هذه المرحلة من التعليم الثانوي. فلامتلاك معرفة ما، ومن ضمنها الأكثر سموّاً، يجب تركيزها أولاً في الذاكرة، سواء كان البدء منها أو الانتهاء بها. فإذا كان البدء منها، فسنحصل على مزيد من الحرية وعلى تحفيز للتفكير نفسه. كما يمكننا بالإضافة إلى ذلك التصدي لذلك الذي يرغب حضرة الوزير بحقٍّ في تجنُّبه، ونقصد سقوط التعليم الفلسفي بالثانوي في حشو العبارات الجوفاء، أو تجاوز حدود التعليم المدرسي»(١٩).

إنّ هذا الموقف من مسألة تدريس الفلسفة بالثانوي سيدفع بالفيلسوف جاك دريدا، وضمن قراءة متعمّقة لهاته الرسالة، إلى إقرار أنّ فيلسوف **يينا** (Iena) يمارس الإقصاء بحقّ كلّ إمكانية لممارسة الفلسفة قبل المرحلة الجامعية، وإن كان يقترح دروساً تحضيريّة للفلسفة بالثانوي بمعدّل ساعتين أسبوعيّاً. هكذا يقول دريدا: «يتم إقصاء الفلسفة بالمعنى الحقيقي، مع قبول تدريس شكلها غير الفلسفي (Sa forme improprement philosophique)، وبطريقة لا فلسفية (De façon non philosophique) وعبر دروس ذات صبغة معياريّة أو

---

(١٧) نفس المرجع، ص ٦٨.

(١٨) نفس المرجع، ص ٧٠.

(١٩) نفس المرجع، ص ٦٩.

إلزاميّة، مثل دروس الأخلاق، والأخلاق السياسيّة... إلخ»[٢٠].

هكذا، فإنّ الموادّ الملقّنة في هذه المرحلة [علم النفس التجريبي، مقدّمة المنطق والأخلاق] تبدو معارضة لروح التفلسف القائمة على مبدأ الحرّية العقلية والنقد. وهو ما يجعل الطرح الهيغلي مخالفاً في جوهره للطرح الكانطي.

وهنا نتساءل: هل نقرّ مع كانط بمسألة تعلُّم التفلسف بما يتضمّنه ذلك من مساءلة ونقد؟ أم نساير هيغل القائل بضرورة تعلّم محتوى الأفكار وامتلاك المعرفة بالاعتماد على الذاكرة أساساً؟

لنترك السؤال مفتوحاً كما يقول هايدغر.

خاتمة: درس الفلسفة ومسألة الانفتاح على العقلانية والحداثة

أكّد دريدا في نصّ شهير له[٢١] أنّ قسم الفلسفة في الثانويات هو الفضاء الذي يمكن فيه أن تؤدّي نصوصٍ حول الحداثة النظرية والماركسية والتحليل النفسي على الخصوص إلى ممارسة القراءة والتأويل.

وهذا معناه أنّ درس الفلسفة هو المجال الذي يمكن فيه الانفتاح على الشأن الإنساني، أي على كلّ ما له صلة بالفعالية الإنسانية: اجتماعيّاً وسياسيّاً وثقافيّاً وفكريّاً. ولأنّ الأمر يتعلّق بالإنسان المغربي، فإنّ هذا الدرس يجب أن يراهن على مسألتين أساسيّتين، وهما: الحداثة والعقلانية.

وقد ارتبط مفهوم الحداثة، كما هو معلوم، بمقولات العقل وتقدُّم العلوم، أي بأهمّية النشاط العقلاني للإنسان، الذي سيطال مختلف المجالات: تقنيةً كانت أو إدارية، سياسية أو اقتصادية. لذلك، فإنّ المجتمعات الحديثة قد أسّست لمفاهيم مركزية، عرفت انطلاقتها من فكر الأنوار[٢٢]، وارتبطت بعد

(٢٠) J. Derrida, «L'âge de Hegel,» dans: *Qui a peur de la philosophie?*, pp. 104-105.

(٢١) انظر: دريدا، **كوفمان، شاتلي، درس الفلسفة**، ترجمة عز الدين الخطابي وإدريس كثير (سلا: المغاربية إتقان، ١٩٩٨)، ص ٧. وانظر أيضاً: عز الدين الخطابي، «الحق في الفلسفة،» **دراسات عربية**، السنة ٣٥، العددان ١١ ـ ١٢ (أيلول/ سبتمبر ـ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٩)، ص ١١٨.

(٢٢) E. Kant, «Réponse à la question: Qu'est ce que les lumières,» dans: *Critique de la faculté de juger* (Paris: Ed. Gallimard, 1985), pp. 497-505.

ذلك بفكرة الذاتية، والنزعة الإنسانية، والتقنية، والمشروع الكوني[٢٣]. وتتجلّى هذه المفاهيم عبر فكرة المواطنة، والديمقراطية، والمعرفة النسبية، ومفهوم المثقّف، ومفهوم التاريخ، ومفهوم الحقّ. . . الخ. وهي مفاهيم ملازمة للعقل وللعقلانية. فالحداثة بهذا المعنى هي إقرار للتعدّد والاختلاف ورفض للتجانس والتماهي والخضوع. ولذلك، فإنّ مفاهيم الذاتية والفردية والحرية، تشكل العدّة التي تتسربل بها المجتمعات الحديثة، حيث تعبّر العلاقات الاجتماعية عن حرّية الأفراد واستقلالهم الذاتي. وكما يؤكد ألان تورين (A. Touraine) فإنّ الفرد مواطن بسبب وجوده الفردي الحرّ، مثلما أنّه حر بسبب المواطنة التي يتمتع بها[٢٤].

من هذا المنطلق، يمكن اعتبار الفلسفة مجالاً لتجلّي الفكر الحداثي؛ لأنّها تنبني على الاعتراف بتعدُّد المواقف والرؤى، وتستند إلى مبدأ الإنصات والتحاور مع الآخر وإلى المساءلة والنقد، أي أنّها تقوم على ما يدعوه كانط بـ «الحرّية العقلية» التي لا يمكن الفلسفة أن توجد من دونها.

لذلك، يمكن الإقرار بأنّ فعل التفكير كاستخدام لملكة العقل، يقوم أساساً على مبدأ الحرّية. وشرط التفلسف هو تفعيل الحوار، والتخلّي عن كلّ نزعة دوغمائية أو إقصائية، والتأكيد بالتالي أنّ الفكر الفلسفي هو وجه من وجوه «الثقافة الديمقراطية».

ولأنّ التفلسف يمثّل ممارسة نقدية، فإنّه يستدعي خوض غمار المساءلة والدخول في معترك الأسئلة، عبر تتبُّع مسارات الفكر الذي ينادينا ويدعونا إلى القيام بفعل التفكير، فهو إذاً دعوة إلى الابتكار والخلق، وخلخلة الثوابت والبديهيّات والمطلقات، وتفكيكها من الداخل. فعبر عمليّة التفكيك، تصبح كلّ القضايا عرضة للمساءلة والنقد والحوار[٢٥]. وهذا هو الهدف الأساسي من كلّ ممارسة فلسفية.

ولأنّ الفلسفة اختارت هذا المسار منهجاً، فإنّ درسها ملزم بخلق فضاء

---

(٢٣) J. Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité*, 1ère conférence, trad. franç. C. Bouchindhomme et R. Rochlitz (Paris: Gallimard, 1988), pp. 1 et 26.

(٢٤) Alain Touraine, *Critique de la modernité* (Paris: Fayard, 1992), p. 32.

(٢٥) J. Derrida, *Points de suspension* (Paris: Galilée, 1992), p. 338.

حواري قائم على الاستفهام والاستشكال، بغية بعث روح النقد والمساءلة لدى متلقّي المعرفة الفلسفية. وبطبيعة الحال، فإنّ ذلك يستوجب توافُر فضاء مؤسّساتي قائم على الحرّية، واحترام الآراء المُعارِضة والمغايرة، وإمكانية الإبداع.

إذ لا يمكن الحديث عن حرّية الرأي والتعبير داخل القسم، من دون ربطها بوضع الحرّيات بمختلف مؤسّسات المجتمع، ومن ضمنها المؤسّسات التعليمية.

وبذلك سيصبح رهان الفلسفة مجتمعياً وسياسيّاً وثقافيّاً، إنّه رهان العقلانية والحداثة والحقّ في الاختلاف، أو بتعبير جاك دريدا: هو رهان «الديمقراطية المنتظرة»[٢٦].

(٢٦) نفس المرجع، ص ٣٤٨.

(٣)

مفهوم التواصل في الفلسفة: من الحقيقة إلى الاختلاف (هابرماس ولوهمان)(*)

رشيد بوطيب(**)

لا غرو أنّ التواصل هو المفهوم الأكثر مركزيةً في علم الاجتماع الألماني المعاصر. إنّه يمثّل بالنسبة إلى هابرماس ونيكلاس لوهمان نقلة براديغمية، أو نقلة تواصلية. وذلك يعني أنّ مفهوم التواصل قد أصبح ضرورياً من أجل وصف البناء الاجتماعي وتشريحه.

وقد تحقّق مفهوم التواصل كنظرية علمية بداية مع الأمريكي جورج هربرت ميد ونظريته عن التفاعل الرمزي. لقد دافع ميد عن فكرة أنّ التواصل هو المبدأ المؤسِّس للمجتمع. ويَفهم التواصل على أنّه تدخُّل للآخر في تكوين الأنا، أو الهوية، وبنائها. إنّ الأنا، بالمعنى الترانسندنتالي المكتفي بذاته، لا مكان لها في عالم التواصل. والوعي، في نظره، إمكانٌ وليس بناءً قبليّاً، فلا تحقُّق للوعي خارج التفاعل الاجتماعي، خارج التواصل، ولا في استقلال عن بقية أعضاء المجتمع. وإذا انتقلنا إلى علم

(*) نُشرت هذه المقالة ضمن ملف «التواصل ومجالاته،» في: **فكر ونقد**، العدد ٨٨ (نيسان/ أبريل ٢٠٠٧).

(**) كاتب مغربي يقيم في ألمانيا.

الاجتماع الألماني، فإنّنا سنلاحظ أنّه ينقسم إلى مدرستين: مدرسة هابرماس، الأقرب إلى الروح الكانطية، ومدرسة نيكلاس لوهمان، التي انفصلت نهائيّاً عن المثاليّة الألمانيّة، والتي تقترب في طروحاتها من مدرسة ما بعد الحداثة الفرنسية.

أولاً: هابرماس: نظرية الإجماع

يربط هابرماس الحقيقة بالعقل، رافضاً الطرح الميتافيزيقي وطرح العلوم الحقّة أيضاً. فالحقيقة في نظره، لا تتأسّس أنطولوجيّاً، وليست هبة التجربة، وإنّما تتأسس على العقل، وتهدف إلى الإجماع. «العقل هو المرجعيّة الأخيرة للمفكّرين والمُمارسين والمتكلّمين من البشر في الواقع اليومي كما في العلم»[١]، عقل ليس بمفهوم المثالية الألمانية. عقل لا يعيش خارج التاريخ، بل، كما بيّن هابرماس في كتابه **الفكر ما بعد الميتافيزيقي**: «**الوعي الترانسندنتالي يجب أن يحقّق نفسه في الواقع، عليه أن يتحوّل إلى كائن تاريخيّ من لحم ودم**»[٢]. مع هابرماس ستعيش الفلسفة تحوُّلاً براديغمياً (Paradigmenwechsel). على الفلسفة، كنظرية للعقلانية، أن تحصّن مفهومها المركزيّ، الذي هو العقل. ولن يتمّ ذلك إلّا بالتحوُّل من فلسفة للوعي إلى فلسفة للغة. وبذلك فقط تتحوّل إلى عقل عبر/ذاتي يعيش داخل مجتمع، متحرِّراً من كلّ شطط أنطولوجي. وقبل أن يَشرع هابرماس في شرح هذا العقل عبر/الذاتي، يبدأ أوّلاً، في بحثه المهمّ «نظريّات الحقيقة»[٣]، بنقد الفلسفة التحليليّة وتشريحها، أو بنقد نظريّات الحقيقة لدى المدرسة التحليليّة، هذه المدرسة التي هدفت إلى تجاوز الميتافيزيقا. ففي نظرها، وكما صاغ ذلك بيتر يانيش: «الحقيقة هي جملة (عبارة لغوية)/حقيقة، وليست وجود/حقيقة»[٤]، ولهذا سُمّي هذا الاتجاه بالنقلة اللغوية (Linguistic Turn). ونظرية هابرماس في المقابل نقلة براغماتية، نظرية للتواصل، أو نظرية عبرذاتية للحقيقة، تجد أصلها في سيميائية بيرس. وبحسب هذه النظرية، الحقيقة ترتبط صميميّاً بالإقناع والإجماع والتواصل. ويبدأ هابرماس نقده

---

(١) Jürgen Habermas, «Nachmetaphysisches Denken».

(٢) Ibid., Suhrkamp.S.9.

(٣) In, Wirklichkeit und Reflexion «Pfülingen».

(٤) Peter Janich, «Was ist Wahrheit» Beck 1996.S.9.

للفلسفة التحليليّة بطرح السؤال التالي: ما الذي يمكن أن نقول عنه إنّه صحيح أو خاطئ؟

جواب طارسكي: إنّها الجُمل (العبارات اللغوية). أمّا أوستن، فيرى أنّها المزاعم، وليس الجُمل. ويشرح هابرماس رأي أوستن، فيعتبر أنّ بإمكان المرء أن يستعمل الجملة الواحدة للتعبير عن مزاعم مختلفة، كما يمكنه أن يعبّر عن زعم واحد بجُمل كثيرة. ولكن هابرماس يوضّح كيف أنّ المزاعم لا تُحقّق شرط الثبات، لأنها ترتبط بزمن محدّد؛ إذ إنها يمكن أن تصدق في زمن معيّن، ولا تصدق في زمن آخر. والحقيقة في نظره ذات طبيعة لا زمنيّة. وشأنه شأن ستراوسن، يرى هابرماس أنّ المقولات هي التي تقبل الخطأ أو الصواب. ثم ينتقل بعد ذلك لنقد نظرية الحشو. ومُنظِّر هذا الاتّجاه هو رامسي، الذي يرى أنّه حين نزعم مثلاً أنّ (ب) صحيحة، فإنّ الوصف أو الكلمة «صحيحة» مجرّد حشو، لأنّها لا تعني شيئاً آخر سوى (ب) نفسها. إنّ العبارة: «إنّها صحيحة» منطقيّاً زائدة، كما يرى رامسي. وينتقد هابرماس هذا الرأي في نقطتين:

أوّلاً: إنّ نظرية الحشو تهمل أنّ الإعلان أنّ (ب) صحيحة يعني أنّ ادّعاء/ صحة (Geltungsanspruch) قد أعلن؛ فحين نقول: (ب) فقط، ولا نقول شيئاً بحقّها، فإنّنا لا نكون نزعم شيئاً.

ثانياً: هابرماس يميّز بين الفعل (Handlung) والخطاب (Diskurs). فالأفعال تتضمّن ادّعاءات الصحّة في المقولات وتعترف بها؛ إذ إنّنا بعد تناول وجبة طعام جيّدة، نقول: «الحمد لله». فكلمة «الله» هنا تخبر أنّ الطعام كان جيّداً أو مُشبِعاً، أمّا حقيقة «الله» في هذا السياق، فهي ليست موضع سؤال. لكنّ الأمر في الخطابات عكسُ ذلك، إذ تصبح ادّعاءات الصحّة إشكالية. فإنّنا هنا لن نتبادل الأخبار أو المعلومات، بل سنبرهن إذا ما كانت كلمة «الله» حقيقةً أم خطأ. معنى هذا الكلام، أو هذا المثال بالذات، أنّه في مجال الأفعال، القولُ أو الإعلان بعد وجبة طعام دسمة: «الحمد لله الحقيقي»، كلمة «الحقيقي» في هذا السياق مجرّد حشو. أمّا في مجال الخطاب فتصبح هذه الكلمة، أو يصبح هذا الزعم ضروريّاً، وليس حشواً. ويلخّص هابرماس نقده لنظريّات الحقيقة في أربع نقاط:

١ ـ أنّ نظرية الحقيقة كإجماع (نظرية هابرماس) ترى أنّ الحقيقة

والصحّة ادّعاءاتُ صحّةٍ تنتمي إلى الخطاب، من دون أن تنكر الاختلافات المنطقيّة بين الخطابات النظريّة والتطبيقيّة. ولكنّ نظريّة الحقيقة الميتافيزيقيّة توضح صحة القضايا التطبيقية بالطريقة نفسها التي توضح بها القضايا النظرية. وفي المقابل، ينكر التيّار الوضعي إمكانية الحديث عن الحقيقة في المجال التطبيقي.

٢ ـ أنّ نظرية الإجماع تفرّق بين الأنظمة، التي تتكوّن من تجارب ومعلومات وأفعال، وبين الخطابات التي لا بدّ من البرهنة على صحّة ادّعاءاتها، في حين تخلط نظريّةِ الحقيقة الترانسندنتالية بين شروط التجربة وشروط الخطاب أو الاستدلال.

٣ ـ تفرّق نظريّة الإجماع بين ادّعاءات الصحّة عبر/ذاتية واليقينيّات الذاتية. في حين تقوم بعض نظريّات الحقيقة، كنظرية التوافق مثلاً، على يقين ذاتيّ.

٤ ـ نظرية الإجماع تفرّق بين ادّعاءات الصحّة التي تنتمي إلى الخطاب الاستدلالي وتلك التي لا تنتمي إلى هذا الخطاب. في حين تخلط بعض نظريّات الحقيقة بين الاثنتين.

إنّ هابرماس ينتقد بشكل خاصّ الخلط بين الموضوعية والحقيقة، وبين ادّعاء الصحة واليقين الذاتي. ويرى أنّ الحقيقة تنتمي إلى عالم الأفكار وليس إلى عالم الإدراك الحسّي. في حين أنّ كِلتا النظريّتين، الترانسندنتالية والإمبريقية، تنظران إلى الحقيقة على أنّها إدراك حسّي. إنّ الموضوعية تنتمي برأي هابرماس إلى مجال الأفعال والتجارب، بينما تنتمي الحقيقة إلى مجال الخطاب الاستدلالي. وفي مقابل الخلط بين ادّعاءات الصحّة واليقينيات الذاتية، يعلن هابرماس أنّ الحقيقة ليست علاقة تطابقية، وليست منطقاً توافقيّاً. إنّها عقل واستدلال.

لكن ما هي العلاقة التي تنسجها الحقائق التي نزعمها مع مواضيع تجربتنا؟

الحقائق هي ادّعاءاتنا التي نزعم أنها صحيحة، أمّا المواضيع فهي تنتمي إلى العالم. وقد خلطت نظرية التوافق، أو التطابق، بين الحقائق والمواضيع. إنّها تقول إنّ ادعاءات الصحّة يجب أن تتوافق مع الحقائق. وتبدو الحقائق في

مثل هذه النظرة شيئاً واقعيّاً، جزءاً من العالم، مواضيع!.. إنّ هابرماس ينتقد هذه النظرة قائلاً: «إن نظريّة التوافق تحاول بلا جدوى الخروج من المجال المنطقي/ اللغوي الذي بداخله فقط يمكن أن نوضح حقيقة فعل لغوي»(٥). إنّ الحقيقة، كما يفهمها هابرماس، قولٌ لا واقع، استدلالٌ وليست تجربة.

ونتيجة للتفاعل النقدي مع النظريّات اللغويّة والبراغماتيّة، وصل هابرماس إلى اكتشاف ادّعاءات الصحّة التي بحسب نظرته تقوم عليها كلّ الأفعال التواصلية. إنه يدافع عن فكرة وجود أربعة ادّعاءات للصحة، وهي: المفهومية، الحقيقة، الصحة، والصدقية.

الحقيقة والصحة هما ادّعاءَا صحّةٍ ينتميان إلى الخطاب الاستدلالي، في حين لا تملك المفهومية ولا الصدقية طابعاً استدلاليّاً، ولكنْ طابعَ الفعل. ثمّ ينتقل هابرماس إلى التمييز بين اليقينيات المبنية على التجارب الذاتية (اليقينيات الذاتية) وبين ادّعاءات الصحّة، حيث يرى أنّ هذه الأخيرة عبر/ ذاتية، يمكن التحقُّق منها، في حين أن اليقينيّات الذاتيّة فرديّة وذاتيّة. وهذه اليقينيّات المرتبطة بالتجربة الشخصية تنقسم إلى ثلاثة أقسام: فهناك اليقين الاعتقادي المرتبط بالتجارب التواصلية، الذي يرتكز على ادّعاء الصدقية، وهناك اليقين غير المحسوس الذي يرتبط بفعل الفهم، ويرتكز على ادّعاء المفهوميّة، ثمّ هناك اليقين المحسوس الذي لا يتضمّن أيّ ادّعاء/ صحّة. بعد ذلك ينتقل هابرماس إلى التمييز بين الصحّة والحقيقة. والاثنان معاً من نوع ادّعاءات صحّة استدلالية، لكنْ هل يعني هذا أنّ البرهنة على صحّة معيارٍ ما تشبه طريقة البرهنة على حقيقة قولٍ معيّن؟

ويسرد هابرماس جوابين من تاريخ الفلسفة عن هذا السؤال: الجواب **الأول** قدّمه القانون الطبيعي الكلاسي، الذي رأى أنّ المعايير الصحيحة هي أيضاً مقولات حقيقية. والجواب **الثاني** قدّمته الاسمية والإمبريقيّة، التي ترى أنّ المقولات المعيارية غير حقيقية. إنّ هابرماس يفرّق بين الحقيقة والصحة قائلاً إنّ: «ادّعاء صحّة فعلٍ لغوي تقريري يرتبط بمواضيع التجربة والحقائق. أمّا ادّعاء صحة معيار معروف، فهو في حدّ ذاته موضوع تجربة أو حقيقة»(٦).

(٥) Wahrheitstheorien S.216.

(٦) نفس المرجع، ص ٢٣٥.

إنّ المعايير مُتضمَّنة في الفعل اللغوي. فحين يقول المرء: «الكذب خطيئة»، فإنّه لا يكون يزعم شيئاً. وإنّما يعبّر فقط عن حكم أخلاقي معروف. ولهذا يوضّح هابرماس لماذا نستعمل عند الحديث عن معايير أخلاقية جملة: «يجب أن تفعل. .» وليس جملاً تقريريّة.

وسيدافع هابرماس ـ دائماً في بحثه «نظريات الحقيقة» ـ عن نظرية الإجماع ضدّ اعتراضين: الاعتراض الأول يمسّ نظريات الحقيقة البراغماتية، ويرى أنّه يجب عدم الخلط بين الحقيقة ومناهج تحصيل المقولات الحقيقية.

لا غرو أنّ نظريات الحقيقة البراغماتية تقوم على مبدأ المفهومية، أو التفاهم بين المتكلمين الفاعلين، وأنّ الفلسفة البراغماتية ترتكز على مبدأ النفعية. إنّ هابرماس، كما رأينا، لا ينكر حضور مبدأ المفهومية في ادّعاءات الصحة العامة، ولكنّه يرى أنّ فلسفته لا تقوم على مبدأ النفعية. ولهذا، يفرّق بين تحصيل حقيقة، وهو إجراء ينتمي إلى مجال الأفعال، وبين الحقيقة التي تنتمي إلى مجال الخطاب أو الاستدلال.

أمّا الاعتراض الثاني، فيرى أنّ الإجماع، الذي لا يعني شيئاً آخر سوى الاتفاق على رأي معين، لا يمكن أن يكون مقياساً للحقيقة. إنّ هابرماس لا ينكر فكرة الاتفاق، ولكنه لا يرى في الاتفاق، أو التوافق على رأي معين، مقياساً للحقيقة ولكنْ هدفاً لادّعاءات/ الصحة الاستدلالية. إنّ الحقيقة في هذه النظرة تهدف إلى الإجماع ولكنها تقوم على الاستدلال، أو هي الاستدلال نفسه.

بعد ذلك يقدّم هابرماس تعريفاً لمنطق الخطاب، فيقول: «إنّ منطق الخطاب هو منطق براغماتي يبحث في المميّزات الصورية للسياقات الاستدلالية»(٧).

ويتضمّن هذا التعريف نقطتين أساسيتين:

أولاً: إنّنا أمام منطق براغماتي. وهذا المنطق يتكوّن من إجراءين: الاستدلال والإجماع.

---

(٧) نفس المرجع، ص ٢٤١.

ثانياً: هذا المنطق البراغماتي يمثّل قطيعة مع الفلسفة التحليلية. إنّنا نقف أمام ابستمي عبر/ذاتي، حيث الإجماع له الكلمة الأخيرة.

ثم ينتقل هابرماس للحديث عن ظروف الكلام المثالية، التي يمكن أن نلخّصها في كلمتين: المساواة في الفرص. وتعني أنْ يكون للمتكلمين الفاعلين الحرية نفسها في التواصل والاستدلال، وفي وضع كلّ شيء موضع سؤال، وفي التعبير عن أفكارهم وأحاسيسهم، بحيث إنّ حرمان بعضهم من امتياز معيّن، من شأنه أن يضع عقبات أمام التواصل، وبالتالي أمام الحقيقة؛ لأنّ الحقيقة تُبنى على الاستدلال وليس على القهر، لأنّها ضدّ صناعة الوعي واستعمار الواقع.

ولكنْ، ألَا ترتكز نظرية الإجماع على مقاييس للحقيقة ثابتة وقَبْلية؟ أليست هذه النظرية احتفاءً بسلطة العقل؟ ألَا تشيّد ميتافيزيقا جديدة أو أمراً حمليّاً على الطريقة الكانطية؟ ولماذا يتوجّب على الحقيقة أن تهدف إلى الإجماع؟

إنّ الخطاب في نظر هابرماس استدلال. وعن طريق الاستدلال فقط نحقّق الإجماع. وهو استدلال يقوم على مبدأ سواسية الفرص. وإذا تأملنا لغة هابرماس: الإجماع، الاستدلال، الصدقية، سواسية الفرص... سنكتشف بسهولة أنّنا أمام نظريّة أخرى، متحرّكة ومفتوحة. نظرية يمكن أن نلخّصها في كلمة واحدة: الديمقراطية. إنّنا أمام فلسفة عبر/ذاتية، يلعب فيها العقل دوراً إجرائيّاً فقط. ومع ذلك، فقد تعرّضت هذه النظرية لنقدٍ حادٍّ في الفكر الألماني المعاصر، وعلى رأس منتقديها عالمُ الاجتماع الكبير نيكلاس لوهمان.

ثانياً: نيكلاس لوهمان: التواصل وموت الذات

يرى لوهمان في كتابه المركزي **الأنظمة الاجتماعية**(٨) أنّه يجب أن لا ينبني التواصل على مبادئ أنطولوجية، كما يرى أنّ التواصل لا يهدف إلى الإجماع. إنّ التواصل حسب هذه الرؤية ليس لعبة ذاتيّة، وإنّما لعبة تقوم على الاختلاف بين المعلومة والتوصيل. إنّ لها هدفاً واحداً، وهو التواصل نفسه،

(٨) Niklas Luhmann, *Soziale Systme*, (Suhrkamp, 1987).

الذي يُنتج الإجماع كما ينتج الاختلاف. فالإجماع، حسب لوهمان، لا يمكنه تجاوز عوامل الإزعاج والاضطراب. في حين أنّه بمساعدة التواصل قد نصل إلى فهم ما هو غير مُنتظَر وغير مرغوب فيه. إنّ لوهمان يرفض أن يقوم التواصل على العقل. وبدل ذلك، يرى أنّ عليه أن يقوم على الصراع، أو ما يسمّيه بالاستقرار الدينامي، فالصراعات في نظره تحافظ على مرونة النظام وقابليّته المستمرّة للتعلّم.

ويتساءل لوهمان في كتابه المذكور آنفاً عن العنصر المؤسِّس لهذه النُّظم، هل هو الفعل أم التواصل؟

إنّ التواصل لدى نيكلاس لوهمان ليس فعلاً، وصيرورةُ التواصل ليست سلسلة من الأفعال. إنّ التواصل ليس مجرّد فعل إخبار، بل هو حاصل تفاعل العناصر الثلاثة: الإخبار، والخبر أو المعلومة، والفهم. إنّه اختلاف، وليس بفعل. وعلى الرغم من ذلك، فإنّ الفعل يظل عنصراً أساسيّاً في تكوين التواصل. إنّه فعل إعادة إنتاج للنظام. لذلك، فإنّ لوهمان يعتبر أنّه ليس خطأً أن نفهم التواصل على أنّه فِعل، ولكنّه مع ذلك فَهْمٌ أحاديُّ البعد. إنّ التواصل في تصوُّره هو الوحدة الأولية للتأمُّل الذاتي والوصف الذاتي للأنظمة الاجتماعية.

إنّ السياق التواصلي هو بذلك عنصر ضروريّ للفعل الاجتماعي. هذا الجواب يمثّل في حدّ ذاته، من جهة، تجاوزاً لأنطولوجيا ماكس فيبر الاجتماعية، التي ترى أنّ وحدة العناصر مُعطاة مسبقاً، إذ إنّ فيبر يرى أنّ وحدة الفعل تجد مصدرها في الشعور الاجتماعي للفاعل. ومن جهة أخرى، يمثّل هذا الجواب تجاوزاً لتالكوت بارسنز، الذي فهم النظام الاجتماعي على أنّه بناء تحليليّ يقوم على الفعل، وعن طريق الفعل تدلف الذات إلى النظام..

إنّ نظرية لوهمان في البناء الذاتي هي أيضاً نظريّة **المرجعيّة الذاتية** بامتياز؛ فوحدة النظام لا تتأسّس أنطولوجيّاً. إنّها هِبة التواصل، ونتاج عمليات النظام نفسه؛ إذ إنّها لا تقوم على شعور الفاعلين، وليست نتاج بُنىً ومعايير مُعطاة مسبقاً بإمكانها أن تحكم النظام وتتحكّم بمساره. إنّها نظريّة تنتقل من الوحدة إلى الاختلاف، وتتجاوز مفهوم الهويّة. إنّها موت للذات. والإنسان في هذه النظرية لا ينتمي إلى النظام وإنّما إلى البيئة المحيطة. والنظام مستقلّ

عن كلّ ذات. في البدء كان الاختلاف وليس الهوية و«حين يدخل المرء إلى عالم التواصل يتعذّر عليه نهائيّاً العودة إلى جنّة الأرواح البسيطة»[٩].

إنّ فرضيّة لوهمان ترفض كلّ شكل من أشكال الثنائيّة الميتافيزيقيّة؛ فبدل الحديث عن التمييز: الذات/ الموضوع، يتحدّث لوهمان عن نظريّة النظام/ المحيط. نظريّة هي نتاج للعلوم الحقّة، التي تفهم المرجعية الذاتية للعالم على أنّها وصفٌ للوجود وليس تذويتاً ولا أمثلة للموضوع. إنّها نظرية تهدف إلى تأسيس فهمٍ لاأنطولوجي للواقع.

ويستند لوهمان، من أجل شرح مفهوم التواصل، إلى قراءة دريدا لفلسفة اللغة الهُوسّرليانية. إنّ الاختلاف بين الإخبار والخبر يقابله عند هُوسّرل الاختلاف بين الدليل والعبارة. وقد استحوذت على اهتمام هوسّرل العبارةُ وليس الدليل؛ لأن العبارة وعي وليست لغة، أو لأنّها تنتمي إلى مجال الوعي. ويرى لوهمان أنّ أولوية العبارة على الدليل لدى هوسرل تقوم على فهم ناقص لواقع التواصل. وقد عبر بيير تروتينيون عن الفكرة نفسها، بلغة أخرى، حين اعتبر فينومينولُوجيا هُوسّرل ميتافيزيقا أو «ميتا منطق»[١٠]؛ لأنها تعتقد أنّ المنطق، وليس الطبيعة، هو الذي يؤسّس الحقيقة العلمية. إنّ الأنا الترانسندنتالية في فلسفة هوسّرل هي مصدر كلّ الدلالات. ويرى لوهمان أنّ دريدا سيعمد إلى استبدال المركزية الذاتية والبناء الترانسندنتالي لفلسفة هوسرل بسيميولوجيا قائمة على الاختلاف، كما يرى أنّ ذلك يساعد على فهم الاختلاف بين الإخبار والخبر في العملية التواصلية. إنّ دريدا يدافع عن الدالّ، ويرفض الأنطو ـ تيولوجيا الفينومينولوجية، التي تحطّ من قدر الدالّ. إنّ الدالّ في نظره هو لا مَرْكَزَةٌ للأنا وللمعنى وأيضاً للوجود. يقول في كتابه **الصوت والظاهرة**[١١]: إنّ العبارة لدى هوسّرل تجسيد شعوري. إنها تعبّر عن معنى يسكن الوعي الإنساني. إنّ العبارة في غياب الذات غير ممكنة التحقُّق، وكلّ ما لا ينتمي إلى الوعي لا مكان له في العبارة. إنّ الدالّ بالنسبة إلى دريدا، مثلُ المرجعية الذاتية لدى لوهمان، تجاوُز للذات وتأصيل للاختلاف.

---

(٩) نفس المرجع، ص ٢٠٧.

(١٠) Jean-Michel Besnier, *Histoire de la philosophie moderne et contemporaine* (Paris: Grasset, 1993), p. 484.

(١١) Jacques Derrida, *La Voix et le phénomène*, collection épiméthée (Paris: PUF, 1967).

إنّ التواصل كعملية إرسال هو علاقة عمودية. وكلّ ما هو عمودي فهو أنطولوجي؛ لأنه يتضمّن سلطة معينة، لأنّه يتناقض والاختلاف. وغالباً ما يُفهم التواصل على أنّه عملية إرسال، إرسال لمعلومة من طرف المُرسِل إلى المُرسَل إليه. إنّ لوهمان سيتخلّى عن مفهوم الإرسال هذا؛ لأنّه ذو بنية أنطولوجيّة، ذلك أنّه «يوحي بأنّ المُرسِل يبعث بشيء لا يملكه المُرسَلُ إليه»[١٢]. إنّ سلبيات هذا الفهم يلخّصها لوهمان في ثلاث:

أولاً: أنّ التواصل هو في هذا المعنى: إخبار.

ثانياً: أنّه يخفي فكرة الهوية بين أحشائه؛ ذلك أنّ المرء يعتقد أنّ المعلومة التي يبعث بها المُرسِل إلى المُرسَل إليه هي واحدة بالنسبة إلى الاثنين.

ثالثاً: أنّ التواصل في هذا المعنى عملية مزدوجة؛ ذلك أنّ المرسل يخبر المرسل إليه بشيء ما.

إنّ التواصل بحسب لوهمان هو العنصر الأخير للأنظمة الاجتماعية. إنّه العملية التي تُنتج عناصر هذه الأنظمة. وهي ليست بعملية مزدوجة؛ فالتواصل لا يقوم على الإرسال والاستقبال. إنّه مركب من ثلاثة عناصر أو اختيارات (Selektionen): الإخبار، والمعلومة، والفهم. ويفرّق لوهمان بين المعلومة والإخبار، فالمعلومة هي معالجة اختياريّة للاختلافات. إنّها ليست إرسالاً؛ فالأنا لا تمتلك المعلومة، والآخر لا يتوصّل بها. إنّها نتاج للعمليّة التواصلية. والإخبار، كما رأينا، أحد المكوّنات الثلاثة للتواصل، إلّا أنّه ليس أهمّها. ولكنْ فقط حين يكون هناك إخبار تصبح للمعلومة قيمة داخل العمليّة التواصلية. إنّ المرء يتحدّث عن التواصل حين تفهم الأنا أنّ الآخر قد أخبرها بمعلومة.

ويعتبر الفهم المكوّن الثالث للتواصل. إنّه لا يعني أكثر من تحقُّق للإخبار والمعلومة. وحتى لو كان هناك سوء تفاهم، فإنّ الفهم لا يتأثّر بذلك، إذ ليس من الضروري أن يكون هناك توافق بين المعلومة والإخبار، وإنّما اختلاف. والمعلومة تنتمي إلى عالم معنى (Sinnwelt)، والأنا والآخر

(١٢) Luhmann, *Soziale Systme*, S.193.

هما أيضاً جزءان من هذا العالم المعنى. إنّهما لم يخلقا المعلومة. وإنّ الفهم في هذه الرؤية يتأسّس على التواصل وليس على الوعي. والتواصل لا يتحقق إلّا إذا كان من الممكن ملاحظة وفهم الاختلاف بين المعلومة والإخبار بها. إنّ الفهم في النهاية لا يحقّق فقط تواصلاً معيّناً، بل يفتح الباب لعمليّات تواصلية أخرى كذلك.

خلاصة

في الفصل الرابع من كتابه السابق الذكر ينتقد لوهمان نظرية الإجماع، ويرى أنّ على التواصل أن يكون قادراً على إنتاج اللّاانسجام أيضاً؛ فالتواصل ليس أنطولوجيا، ولا يقوم على أسس أنطولوجية، كما لا يريد أن يؤسّس للإجماع. إنّ له هدفاً واحداً، وهو التواصل نفسه الذي يتضمن وينتج الإجماع والشقاق معاً؛ فليس بإمكان الإجماع أن يتجاوز عوامل القلق، ولا أنْ يفهم ما هو طارئ، بعكس التواصل. إنّ التواصل لدى هابرماس يقوم على العقل؛ فالعقل هو أساس التفكير والفعل والكلام. أمّا لوهمان، فإنه يدافع عن نوع من الاستقرار الدينامي عن الصراع؛ لأنّ الصراع يسمح للنظام بأن يظلّ مرناً ومفتوحاً. إنّ التواصل هو دعوة إلى الاحتجاج وليس إلى القبول والتسليم. إنه تجاوز لمنطق الهوية وتأكيد للاختلاف. إنّ المرء لا يفكّر، إنّه يتواصل!

(٤)

اللغـة وإشـكاليـة التواصـل والدلالـة(*)

عزيز السراج(**)

تقـديم

هل يمكن وعي الذات ووعي ما يحيط بها خارج إواليات اللغة وقوانينها؟ وهل يمكن تصوُّر عالم إنساني يعجّ بالصفات والتصوُّرات وباقي التحديدات الأخرى خارج ما توفّره اللغة من مفاهيم ومقولات؟ وهل يمكن، ضمن هذا الوضع، أن نتصوّر لغة مُحايدة تكتفي بوصف العالم وصفاً «موضوعيّاً» كما هو دونما اعتبار لشيء آخر؟[1]. تشكل هذه الأسئلة وغيرها منطلقات أو مدار اهتمامنا في هذه الورقة.

فإذا كانت اللسانيّات تتّخذ اللُّغات الطبيعية موضوعاً لها، فإنّ السيميولوجيا تتجاوز هذا المجال إلى دراسة مختلف العلامات داخل الحقل الاجتماعي، سواء كانت هذه العلامات لغوية أو غير اللغوية. من هذا المنطلق بالذات اختلف النظر بخصوص الوظيفة الأساسية للّغة بين اتّجاهين: اتجاه يحدّدها (اللّغة) في الوظيفة التواصلية المباشرة، وهذا

(*) نُشرت هذه المقالة ضمن ملف «التواصل ومجالاته،» في: **فكر ونقد**، العدد ٨٨ (نيسان/ أبريل ٢٠٠٧).

(**) باحث عربي.

(١) موقع سعيد بنكراد، مجلة **علامات**، العدد ٨ (١٩٩٧)، ص ١٠١.

الاتجاه تحكُمه النزعة الوظيفية، ويمثّله كلٌّ من (ج. مونان (G. Mounin)، وإ. بويسينس (E. Buyssens)، ول. برييتو (L. Prieto))، واتّجاه يحدّدها في الوظيفة الدلالية، ويمثّله رولان بارت، الذي يعتبر السيميولوجيا هي العلم الذي يُعنَى بدراسة أنظمة العلامات، سواء كانت لغوية أو أيقونية أو حركية. وبالتالي، فإذا كانت اللسانيات تدرس الأنظمة اللغوية، فإنّ السيميولوجيا تبحث في العلامات اللغوية وغير اللغوية التي تنشأ في حضن المجتمع. وعلى هذا الأساس «عندما أعلن عن ميلاد السيميولوجيا باعتبارها علماً جديداً سيأخذ على عاتقه دراسة ما استعصى على الضبط والتحديد من خلال ما توفّره العلوم الأخرى، سارع الكثيرون إلى ربط هذا العلم بالتواصل الإنساني.

فالسيميولوجيا في تصوُّرهم هي علم يختصّ بدراسة ما يعود إلى الظاهرة التواصلية في شكلها اللفظي أساساً. فالعلامات هي أدوات يستعملها باثٌّ بشكل قصدي من أجل التواصل مع مُتلقٍّ ضمن دورة كلامية تكفّل سوسّور مبكراً برسْم حدودها في كتابه **دروس في اللسانيّات العامّة**، وهي الخطاطة التي قادت الفرسان الثلاثة (ج. مونان، ول. برييتو، وإ. بويسينس) إلى الدعوة إلى التخلّي عن عالم الدلالة والاكتفاء برصد ووصف وتحليل حالات التواصل، اللفظي منه بالأساس»[٢].

وعلى الرغم من الاعتراف بالقيمة العلمية للأعمال التي قدّمها هؤلاء، فإنّ الكثير من الباحثين، ومن بينهم رولان بارت، «لم يرَ داعياً للفصل بين التواصل باعتباره نشاطاً قائماً على قصدية صريحة، وبين الدلالة باعتبارها سيرورة لا تتحدّد من خلال نيّة التأثير المباشر في سلوك مخاطب مخصوص. فالتواصل يتضمّن بالضرورة حالات للتدليل، والدلالة لا يمكن أن تخلو من قصدية البلاغية صريحة أو مفترضة فقط من خلال المقام التلفُّظي»[٣]. وهنا لا بدّ من توضيح إشكالية كبرى رافقت تطوّر مفهوم السيميولوجيا، هي إشكالية التواصل والدلالة. فماذا عن هذه الإشكالية؟

للإجابة عن هذا التساؤل سنحاول رصد قضية اللُّغة في سيميولوجيا التواصل وسيميولوجيا الدلالة.

(٢) سعيد بنكراد، «استراتيجيات التواصل من اللفظ إلى الإيماءة،» **علامات**، العدد ٢١ (٢٠٠٤)، ص ٤.

(٣) نفس المرجع، ص ٤.

أولاً: قضية اللغة في سيميولوجيا التواصل

خضعت اللغة موضوع الدرس اللساني لتصورات مختلفة وصلت إلى حدّ التباين، فقد اعتبرت اللسانيّات البنيوية اللّغة مجموعة من الملفوظات يتعيّن وصفُها وتصنيفها وصفاً واقعيّاً. في حين حوَّل تشومسكي مجال البحث اللساني من دراسة اللغة باعتبارها موضوعاً خارجيّاً إلى دراسة نسق المعرفة اللغوية المكتسبة والمتمثّلة في دماغ المتكلّم، بذلك شكّلت «القدرة النحوية» موضوع البحث اللساني التوليدي.

ومثلما نازع التوليديُّون البنيويُّون في موضوع النظرية اللّسانية، نازع الوظيفيُّون التوليديُّون في موضوع اللّسانيات وأُسسها وتوجُّهاتها، إذ بظهور اللسانيّات الوظيفية أصبح موضوع النظرية اللسانية هو «القدرة التواصلية»[٤]، الذي يرجع أصل ظهوره، كما بيّن هايمز (Hymes) إلى التقاء تيّارين متمايزين، هما: النحو التوليدي التحويلي، وإثنوغرافيا التواصل؛ لاشتراكهما معاً في البحث عن نوع وطبيعة الطاقات التي يختزنها مستعملُو اللغة الطبيعية.

إنّ وظيفة اللغة التواصلية تعطي مستعملَ اللغة الطبيعية إمكان التواصل، وإمكان توظيف العبارات في المقامات المناسبة.

وعلى هذا الأساس، فإنّ منطلق الوظيفيّين يمكن تلخيصه في مسألتين أساسيتين[٥]:

أ ـ الوظيفة الأولى للّغة هي التواصل.

ب ـ تحدّد الأهداف التواصلية بنيات اللُّغات الطبيعية.

ولعلّ هذا هو المبدأ الذي يحكم أيضاً رُوّاد سيميولوجيا التواصل، حيث لا يرى أنصار هذا الاتجاه في الدليل (Le Signe) غير كونه أداة تواصلية أو أداة قصد تواصلي. «إنّ الوظيفة الخاصة بالبنيات السيميوطيقية التي نسمّيها

---

(٤) D. Hymes, *Vers la compétence de communication*, traduit de l'anglais par France Mulger (Paris: Hatier, 1974).

(٥) مستفاد عن: حافظ سماعيلي علوي، «من قضايا اللغة العربية في اللسانيات الوظيفية،» **عالم الفكر**، السنة ٣٤، العدد ٢ (٢٠٠٤)، ص ٢٠٠ ـ ٢٠١.

بالألسنة هي التواصل. ولا تختصّ هذه الوظيفة بالألسنة فقط، وإنّما توجد أيضاً في البنيات السيميوطيقية، التي تشكّلها الأنواع السننية غير اللسانية»(٦). وبذلك يمكن السيميولوجيا حسب بويسينس أن تعرّف باعتبارها «دراسة طرق التواصل، أي دراسة الوسائل المستخدمة للتأثير في الغير والمعترف بها بتلك الصفة من قِبل الشخص الذي يتوخّى التأثير»(٧). وقد طالب بويسينس وبرييتو ومونان، تلافياً لتفكيك موضوع السيميولوجيا، بالعودة إلى الفكرة السوسّيرية بشأن الطبيعة الاجتماعية للعلامات. لقد حصروا السيميولوجيا، بمعناها الدقيق، في دراسة أنساق العلامات ذات الوظيفة التواصلية. والتواصل لدى بويسينس هو الهدف المقصود من السيميولوجيا، بل إنّ السيميولوجيا، كما يرى برييتو، ينبغي لها أن تهتمّ، فيما يرى بويسينس، بالوقائع القابلة للإدراك، والمرتبطة بحالات الوعي، والمنتجة بقصد التعريف بحالات الوعي هاته(٨).

وبعبارة أخرى، فإنّ التواصل هو الذي يشكّل موضوع السيميولوجيا. «والتواصل المقصود هو من جنس التواصل الإنساني، لأنّ هذا التواصل هو التواصل الحقّ»(٩).

وإذا أخذنا بعين الاعتبار كلّ ما سبق، فإن موضوع السيميولوجيا هو الدلائل القائمة على القصدية التواصلية، ولهذا السبب سُمّيت هذه السيميولوجيا سيميولوجيا التواصل.

ثانياً: قضية اللغة في سيميولوجيا الدلالة

يُعزى هذا الاتجاه إلى رولان بارت الذي يرى أنّ جزءاً كاملاً من البحث السيميولوجي المعاصر مردُّه، من دون انقطاع، إلى مسألة الدلالة: فعلم النفس، والبنيوية، وبعض المحاولات الجديدة للنقد الأدبي... كلّ تلك لا تدرس أبداً الواقعة إلّا باعتبارها دالّة. وافتراض الدلالة يعني اللجوء

---

(٦) L. J. Prieto, *Pertinence et pratique: Essai de sémiologie* (Paris: Ed. de Minuit, 1975), pp. 10-11.

(٧) E. Buyssens, *La Communication et l'articulation linguistique* (Paris: PUF, [s. d.]).

(٨) مارسيلو داسكال، **الاتجاهات السيميولوجية المعاصرة**، ترجمة حنون مبارك [وآخرين] (الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، ١٩٨٧)، ص ١٠.

(٩) حنون مبارك، **دروس في السيميائيات** (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ١٩٨٧)، ص ٧٣.

إلى السيميولوجيا[١٠] وعليه، فإنّ المقاربة السيميولوجية مقاربة ضروريّة؛ لأنّ كل الوقائع دالّة.

وإذا كانت اللغة[*]، كما يوضح كلود ليفي ستراوس، هي الخطّ الفاصل بين الطبيعة والثقافة، فذلك لأنّ اللغة تنفرد بميزة إنسانية، وثقافية، واجتماعية. من هذه الزاوية بالذات ينظر بارت إلى اللغة بوصفها واقعة ثقافية، بالمفهوم السيميولوجي للكلمة، مرتبطة بالقيم: العلمية، والفكرية، والفنّية. وبالتالي، فاللُّغة هي نشاط إنساني الغرض منه أساساً التواصل، وتوظيف للثقافة، وتنشيط ودينامية لها. على اعتبار أنّ دلالة الأشياء لا تنشأ خارج اللغة، بل داخلها. وعليه، فعندما ننتقل إلى مجموعات ذات عمق سوسيولوجي حقيقي، فإنّنا نواجه مجدداً اللغة، ومن المؤكد أنّ الأشياء والصور والسلوكات يمكنها أن تدلّ ـ وهي تقوم بذلك بوفرة ـ إلّا أنّها لا تقوم بذلك أبداً بصورة مستقلّة. «إنّ كلّ نسق سيميولوجي يمتزج باللغة»[١١].

إنّ كلّ المجالات المعرفية ذات العمق السوسيولوجي الحقيقي تفرض علينا مواجهة اللغة؛ ذلك أنّ «الأشياء» تحمل دلالات. غير أنّه ما كان لها أن تكون أنساقاً سيميولوجية ولا أنساقاً دالّة لولا تدخُّل اللغة، ولولا امتزاجها باللغة. فهي إذاً، تكتسب صفة النسق السيميولوجي من اللغة. وهذا ما دفع بارت إلى الاعتقاد أنّه من الصعب جدّاً تصوُّر إمكان وجود مدلولات نسق صور أو أشياء خارج اللغة، بحيث إنّ إدراك ما تدلّ عليه مادّة ما يعني اللجوء قدريّاً إلى تقطيع اللغة، فلا وجود لمعنى إلّا لِما هو مسمّى، وعالم المدلولات ليس سوى عالم اللغة[١٢].

---

(١٠) Roland Barthes, *Mythologies* (Paris: Ed. du Seuil, [s. d.]), pp. 195-196.

(*) **ملحوظة**: عندما ألّف بارت كتابه **الدرجة الصفر للكتابة** (*Le Degré zéro de l'écriture*) لم يكن يمتلك معرفة جيدة بعلم اللسانيات، وبالتالي فإن تأمّله كمؤرخ ماركسي للأدب، كانت تغذّيه أعمال سارتر حول مفهوم «الالتزام» ومع ذلك تولّد لديه في ذلك الوقت انهماك جديد ينمّ عن خصوبة مبكرة، ويتجلّى هذا الانهماك في حرصه على معالجة اللغة لا «كمنظومة للتواصل فحسب» بل أيضاً كضرب من «إشارة ينكشف من خلالها اختيار أيديولوجي إمّا واعٍ أو لا واعٍ». انظر: Roger Fayolle, *La Critique*, collection «U» (Paris: Ed. Armand Colin, 1978), p. 207.

(١١) Roland Barthes, *Eléments de sémiologies* (Paris: Ed. du Seuil, [s. d.]), p. 80.

(١٢) نفس المرجع، ص ٨٠.

وعليه، فالإنسان لا يستطيع إدراك حياته الواقعية ما لم يفترض في نشاطاته اليومية وسيطاً رمزياً أو تمثيلياً يحدّد وعيه بوجوده، تلك هي الحالة التي يصفها إيكو وهو يتحدث عن حقل السيميائيات وموضوعها[١٣]. فالسيميائيات هي دراسة للثقافة باعتبارها النموذج الكلّي الذي يشتمل على كلّ حالات التواصل الإنساني. فلا يمكن تصوُّر النشاط الثقافي ـ العنصر المحدِّد للوجود الإنساني ـ إلّا من خلال زاوية تواصلية[١٤].

فما الذي يجمع بين أشياء متنافرة جداً، كاللباس، والسيّارة، والطبق، والأفلام، والموسيقى، والصور الإشهارية، وغيرها؟ إنّها تجتمع على الأقل في كونها علامات أو أدلّة. إنّنا نصادف هذه الأشياء في حياتنا اليومية، ونخضعها بدافع الحاجة ومن دون وعي لنشاط القراءة، فالسيّارة تدلُّني على الوضع الاجتماعي لصاحبها، واللباس يدلّني على مقدار امتثال صاحبه، والمشروب أو الطبق يطلعني على أسلوب مُضِيفي في الحياة[١٥].

تأسيساً على ذلك، لم تعد اللغة تشتمل فقط على الأنساق اللفظية المنطوقة أو المكتوبة أو المصوّرة، بل أصبحت تشمل أيضاً كلّ الوقائع الثقافية المرتبطة بنشاط الإنسان وسلوكاته. وعليه، فالتواصل بُعد أساسي للغة والثقافة على حدّ سواء، على اعتبار أنّ «التواصل لا يقتصر فقط على توصيل الرسائل اللفظية أو القصدية، إنّ التواصل كما نتصوّره يشمل مجموع العمليات التي يتبادل بها المتخاطبون التأثير. إنّ القارئ قد يعترف بهذا، على أنّ هذا التحديد يقوم على مسلّمة قول كلّ فعل وكلّ حدث يوفّران مظاهر تواصلية، بمجرّد ما يتمّ إدراكها من قِبل كائن إنساني»[١٦].

كلّ ما سبق يقودنا إلى القول إنّ السيميولوجيا قد تمّ تفجيرها لكي تصبح تواصلاً. «هذا التواصل قطع كلّ الصلات التي تربطه بالنموذج الجاكوبسوني البريء، حيث المتكلّم والمخاطب أقرب ما يكونان إلى

---

(١٣) U. Eco, *La Structure absente* (Paris: Ed. Mercure de france, 1972), p. 131.

(١٤) بنكراد، «استراتيجيات التواصل من اللفظ إلى الإيماءة،» ص ٣.

(١٥) Roland Barthes, *L'Aventure sémiologique* (Parsi: Ed. du Seuil, 1985), p. 127.

(١٦) Yves Winkin, «Vers une anthropologie de la communication,» *Science humaines*, no. 4, p. 20.

الآلات الصمّاء. إنّ هناك باثاً يرسل إلى مُتلقٍّ ما عبر قناة خطاباً ذا موضوع ما وبسنن لغوي ما»[١٧].

وأخيراً، وكخلاصة لكلّ ما سبق، نستطيع أن نقول إنّ في الطرح البارتي انتقاداً لأنصار سيميولوجيا التواصل، الذين يعتبرون ما أتى به بارت عبارة عن أمارات وتجلٍّ بسيط. إلّا أنّه من الخطأ الاعتقاد أنّ علم الدلائل قد نشأ أوّلاً باعتباره عِلماً للُّغة اللفظية، ثمّ توسّعت مقولات اللسانيّات بعد ذلك لتستوعب مظاهر أخرى. بينما يقضي المشروع الأصلي للسيميولوجيا بالاعتراف بوجود «دليلية» (Signicité) أوليّة تتجلّى في العرض والأمارة، وهذه الدليليّة التي نجدها أيضاً في ما نسمّيه بالدلائل اللفظية[١٨].

ثالثاً: على سبيل التركيب

وفي الختام، إذا كان تيّار سيميولوجيا التواصل يمثّله باحثون (مونان، وبويسينس، وبريتو. . .) ينتمون إلى الطرح الوظيفي في اللسانيّات، الذي يرى أنّ اللغة تؤدّي وظيفة تواصلية مباشرة، فإنّ رولان بارت، رائد سيميولوجيا الدلالة، حاول تجاوز تصوُّر الوظيفيّين الذين ربطوا بين الدلالة والمقصدية، حيث جنح إلى توسيع حقل البحث في اللغة، على اعتبار أنّ إنتاج المعنى وتوفير التواصل يمكنه أن يتمّ بواسطة أنساق لفظية وأنساق غير لفظية. ولعلّ هذا ما دفع بارت إلى «أن يُسند وظيفة التواصل إلى الأنساق اللسانيّة وإلى الأشياء. وبما أنّ المعنى من إنتاج اللغة، فلا يمكن للسيميولوجيا إلّا أن تلجأ إلى اللغة للوقوف على دلالة الأشياء. وبذلك، فاللغة تعتبر نموذجاً للسيميولوجيا؛ إذ إنّها تمدّنا بالمعاني والمدلولات، أي أنّ نموذج المعاني في السيميولوجيا نموذج لساني. بالإضافة إلى ذلك، فإنّ اللغة مكوِّن للسيميولوجيا؛ إذ يستحيل بناؤها ما لم تكن اللغة عنصراً بنائيّاً فيها»[١٩].

ولتحقيق هذا المسعى توسّل بارت بالمفاهيم اللسانية لمقاربة الظواهر السيميولوجية كـ (نظام الموضة، الإشهار، الجسد، والصورة. . .) ولعلّ هذا

---

(١٧) محمد الولي، «السيميوطيقا والتواصل،» **علامات**، العدد ١٦ (٢٠٠٤)، ص ٨٨.

(١٨) U. Eco et I. Pezzini, «La Sémiologie des mythologies,» *Communication*, no. 36 (1982), p. 22.

(١٩) مبارك، **دروس في السيميائيات**، ص ٧٥.

ما أثار حفيظة رُوّاد سيميولوجيا التواصل، حيث يؤاخذ ج. مونان، بل ينتقد بنوع من الشطط، استثمار بارت لمقولات ومفاهيم لسانية، كثنائية (اللسان/ الكلام)، و(الدالّ/ المدلول)، و(المركّب/ النظام)، واستخدامها في مجال النقد الأدبي، أو ما دعوه بعد بارت بالنقد السيميائي (Sémio-critique)(*).
ولعلّ خلفيّات هذا الصراع بين التيّارين تكمن، برأينا، في أنّ الإشكال الأعمق يتمثّل في علاقة اللسانيّات بالسيميولوجيا.

(*) **ملحوظة**: لقد أطلق بارت هذا المصطلح النقد السيميولوجي «Sémio-critique» سنة ١٩٦٦ في كتابه **حفيف اللغة** للربط بين الأدب واللسانيات. ويعتبر النقد السيميولوجي منهجاً نقديّاً قائم الذات في مجال الدراسات الأدبية مثله مثل النقد الاجتماعي والنقد النفسي. انظر: Mohamed Infi, *Introduction à la sémio-critique* ([s. l.]: Publication de la faculté de lettres Meknès, 2002), p. 8.

(٥)
سيميولوجيا التواصل وسيميولوجيا الدلالة(*)

جميل حمداوي(**)

تمهيـد

من أهـمّ المناهج الأدبية واللّسانية، التي ظهرت في الساحة النقدية العربية الحديثة والمعاصرة، المنهج السيميولوجي، الذي يدرس النصّ الأدبي والفنّي باعتبارهما علامات لغوية وغير لغوية تفكيكاً وتركيباً. وقد تعرّف المفكرون العرب إلى هذا المنهج نتيجة الاحتكاك الثقافي مع الغرب، ونتيجة الاطّلاع على مستجدّات الحقل اللساني، وتمثُّل تصوّرات ما بعد البنيوية، وعبر البعثات العلمية المتوجّهة إلى جامعات الغرب، ونتيجة فعل الترجمة. إذاً، ما هي السيميولوجيا والسيميوطيقا؟ وما هي مرتكزات منهجية التحليل السيميوطيقي؟ وما هي أهمّ اتّجاهاتها النظرية والتطبيقيّة؟ وما الفرق بين سيميولوجيا التواصل وسيميولوجيا الدلالة؟ هذا ما سنتناوله في هذه المقالة.

أولاً: مفهوم السيميولوجيا وخطواتها المنهجية

السيميولوجيا هي علم العلامات، أو الإشارات، أو الدَّوَالّ اللغوية أو الرمزيّة، سواء أكانت طبيعية أم اصطناعية. ويعني هذا أنّ العلامات إمّا يضعها

(*) نُشرت هذه المقالة ضمن ملف «التواصل ومجالاته،» في: **فكر ونقد**، العدد ٨٨ (نيسان/أبريل ٢٠٠٧).

(**) باحث عربي.

الإنسان اصطلاحاً عن طريق اختراعها واصطناعها والاتّفاق مع أخيه الإنسان على دلالاتها ومقاصدها، مثل: اللغة الإنسانية، ولغة إشارات المرور، أو أنّ الطبيعة هي التي أفرزتها بشكل عفوي وفطري لا دخل للإنسان في ذلك، كأصوات الحيوانات، وأصوات عناصر الطبيعة، والمحاكيات الدالّة على التوجُّع والتعجُّب والألم والصراخ، مثل: آه، آي...

وإذا كانت اللسانيّات تدرس كلّ ما هو لغوي ولفظي، فإنّ السيميولوجيا تدرس ما هو لغوي وما هو غير لغوي، أي تتعدّى المنطوق إلى ما هو بصري، كعلامات المرور، ولغة الصُّمّ والبُكم، والشفرة السرّية، ودراسة الأزياء، وطرائق الطبخ... وإذا كان فرديناند دو سوسير (F. de. Saussure) يرى أنّ اللسانيّات هي جزء من علم الإشارات أو السيميولوجيا (Sémiologie)، فإنّ رولان بارت (Roland Barthes) في كتابه: **عناصر السيميولوجيا**، يقلب الكفّة فيرى أنّ السيميولوجيا هي الجزء، واللسانيّات هي الكلّ. ومعنى هذا أنّ السيميولوجيا، في دراستها مجموعة من الأنظمة غير اللغوية كالأزياء والطبخ والموضة والإشهار، تعتمد على عناصر اللسانيّات في دراستها وتفكيكها وتركيبها. ومن أهمّ هذه العناصر اللسانية عند رولان بارت نذكر: الدالّ والمدلول، واللغة والكلام، والتقرير والإيحاء، والمحور الاستبدالي الدلالي، والمحور التركيبي النحوي.

وإذا كان الأنغلوسكسونيّون يعتبرون السيميولوجيا إنتاجاً أمريكياً مع شارل ساندرس بيرس (Perce) في كتابه: **كتابات حول العلامة**، فإنّ الأوروبّيين يعتبرونها إنتاجاً فرنسياً مع فرديناند دو سوسير في كتابه: **محاضرات في علم اللسانيّات** سنة ١٩١٦م. وإذا كانت السيميولوجيا الأمريكية مبنيّة على المنطق وفلسفة الأشكال الرمزيّة الأنطولوجية (الوجودية) والرياضيات، فإنّ السيميولوجيا الفرنسية مبنيّة على الدرس اللغوي واللسانيّات.

وإذا كان مصطلح السيميولوجيا يرتبط بالفرنسيّين وبكلّ ما هو نظري، وبفلسفة الرموز وعلم العلامات والأشكال في صيغتها التصوُّرية العامة، فإنّ كلمة السيميوطيقا الأمريكية (Sémiotique) قد حصرها العلماء في ما هو نصّي وتطبيقي وتحليلي. ومن هنا يمكن الحديث عن سيميوطيقا المسرح، وسيميوطيقا الشعر، وسيميوطيقا السينما. وعندما نريد الحديث عن العلامات علمياً أو نظرياً أو تصوُّرياً، نستخدم كلمة السيميولوجيا (Sémiologie).

وتتعدّد الاتّجاهات السيميولوجية ومدارسها في الحقل الفكري الغربي، إذ يمكن الحديث عن سيميولوجيا بيرس، وسيميولوجيا الدلالة، وسيميولوجيا التواصل، وسيميولوجيا الثقافة مع المدرسة الإيطالية: أمبرتو إيكو (Eco) وروسي لاندي (Landi)، والمدرسة الروسية: تارتو (Tartu)، وأوسبنسكي (Uspenski)، ويوري لوتمان (Lotman)، وتوبورو (Toporov)، إيڤانوف (Ivanov)، وبياتيگورسكي (Pjtigorski)، ومدرسة باريس السيميوطيقية مع جوزيف كورتيس (Cortés)، وگريماس (Greimas)، وميشيل أريفي (M. Arrivé)، وجان كلود كوكيه (Coquet)، وكلام (Calame)، وفلوش (Floche)، وجينيناسكا (Geninasca)، وجيولتران (Gioltrin)، ولندوفسكي (Landovski)، ودولورم (Delorme)، واتّجاه السيميوطيقا المادّية التي تجمع بين التحليلين: النفسي والماركسي، مع جوليا كريستيفا (J. Kréstiva)، ومدرسة ليون التي تتمثل في جماعة إنتروفيرن (Groupe d'Entroverne)، ومدرسة إيكس (AIX) مع جان مولينو (J. Molino) وجان جاك ناتيي (J. Natier) التي تهتمّ بدراسة الأشكال الرمزية على غرار فلسفة إرنست كاسيرر (Cassirer). ولكن على الرغم من تعدُّد هذه الاتجاهات، يمكن إرجاعها إلى قطبين سيميولوجيّين، هما: سيميولوجيا التواصل، وسيميولوجيا الدلالة. إذاً، ما هي منهجية التحليل السيميوطيقي؟

ثانياً: خطوات المنهج السيميولوجي

قلنا سابقاً إنّ السيميولوجيا هي علم الدَّوَالّ اللغوية وغير اللغوية، أي تدرس العلامات والإشارات والرموز والأيقونات البصرية. كما تستند السيميولوجيا منهجياً إلى عمليتَي التفكيك والتركيب (تشبه هذه العملية تفكيك أعضاء الدمية وتركيبها) على غرار البنيوية النصّية المغلقة. ونعني بهذا أنّ السيميوطيقي يدرس النصّ في نظامه الداخلي البنيوي من خلال تفكيك عناصره وتركيبها من جديد، عبر دراسة شكل المضمون وإقصاء المؤلّف والمرجع والحيثيّات السياقية والخارجية، التي لا ننفتح عليها إلّا من خلال التناصّ لمعرفة التداخل النصّي، وعمليات التفاعل بين النصوص، وطبيعة الاشتقاق النصّي، وتيئير الترسُّبات الخارجية والمستنسخات الإحالية داخل النصّ المرصود سيميائياً.

وعليه، فالسيميوطيقا هي لعبة التفكيك والتركيب، وتبحث عن سنن الاختلاف ودلالاته. إذ عبر التعارض والاختلاف والتناقض والتضادّ بين الدَّوَالّ

اللغوية النصّية، يُكتشف المعنى وتُستخرج الدلالة. ومن ثمّ، فالهدف من دراسة النصوص سيميوطيقياً وتطبيقياً هو البحث عن المعنى والدلالة واستخلاص البنية المولِّدة للنصوص منطقياً ودلالياً.

ونحصر منهجية السيميوطيقا في ثلاثة مستويات، وهي:

١ ـ **التحليل المُحايث**: ونقصد به البحث عن الشروط الداخلية المتحكّمة في تكوين الدلالة، وإقصاء كلّ ما هو إحاليّ خارجي، كظروف النص، والمؤلِّف، وإفرازات الواقع الجدلية... وعليه، فالمعنى يجب أن يُنظر إليه على أنّه أثر ناتج عن شبكة من العلاقات الرابطة بين العناصر.

٢ ـ **التحليل البنيوي**: يكتسي المعنى وجوده بالاختلاف وفي الاختلاف. ومن ثمّ، فإنّ إدراك معنى الأقوال والنصوص يفترض وجود نظام مبنيّ على مجموعةٍ من العلاقات. وهذا بدوره يؤدّي بنا إلى التسليم بأنّ عناصر النصّ لا دلالة لها إلّا عبر شبكة من العلاقات القائمة بينها. ولذا، يجب عدم الاهتمام إلّا بالعناصر التي تبلور نسق الاختلاف والتشاكلات المتآلفة والمختلفة. كما يستوجب التحليل البنيوي الدراسة الوصفية الداخلية للنصّ ومقاربة شكل المضمون وبناه الهيكلية والمعمارية.

٣ ـ **تحليل الخطاب**: إذا كانت اللسانيّات البنيوية بكل مدارسها واتجاهاتها تهتمّ بدراسة الجملة انطلاقاً من مجموعة من المستويات المنهجية، حيث تبدأ بأصغر وحدة، وهي الصوت، لتنتقل إلى أكبر وحدة لغوية، وهي الجملة، والعكس صحيح أيضاً، فإنّ السيميوطيقا تتجاوز الجملة إلى تحليل الخطاب.

وتسعفنا هذه المستويات المنهجية كثيراً في تحليل النصوص ومقاربتها. ففي مجال السرد، يمكن الحديث عن بنيتين: البنية السطحية والبنية العميقة، على غرار لسانيات ناعوم تشومسكي (Chomsky). إذ على المستوى السطحي يدرس المركّب السردي الذي يحدّد تعاقب الحالات والتحوّلات السردية وتسلسلها، بينما يحدّد المركّب الخطابي في النصّ تسلسل أشكال المعنى وتأثيراتها.

وإذا انتقلنا إلى البنية العميقة، يمكننا الحديث عن مستويين منهجيَّيْن: المستوى السيميولوجي الذي ينصبّ على تصنيف قيم المعنى حسب ما يقوم

بينهما من العلاقات، والتركيز على التشاكلات السيميولوجية، والمستوى الدلالي، وهو نظام إجرائي يحدّد عملية الانتقال من قيمة إلى أخرى، ويُبرز القيم الأساسية والتشاكل الدلالي.

ويعدّ المربّع السيميائي (Le Carré sémiotique)، حسب گريماس، المولّد المنطقي والدلالي الحقيقي لكلّ التمظهرات السردية السطحية عبر عمليات ذهنية ومنطقية ودلالية يتحكّم فيها التضادّ والتناقض والتضمُّن أو الاستلزام.

أمّا سيميولوجيا الشعر، فتُحلّل النصّ من خلال مستويات بنيوية تراعي أدبية الجنس الأدبي، كالمستوى الصوتي، والمستوى الصرفي، والمستوى الدلالي، والمستوى التركيبي في شقّيه: النحوي والبلاغي، والمستوى التناصّي.

أمّا في ما يتعلّق بالمسرح، فيُدرس من خلال التركيز على العلامات المسرحية اللغوية والعلامات غير اللغوية. وبتعبير آخر، يدرس المسرح عبر تفكيك العلامات المنطوقة (الحوار والتواصل اللغوي بصراعه الدرامي وتفاعل الشخصيات والعوامل الدرامية...) والعلامات البصرية (السينوغرافيا - التواصل - الديكور - الركح - الإنارة - الأزياء - الأكسسوارات - البانتوميم - الكوريغرافيا...).

ثالثاً: سيميولوجيا التواصل

يستند التواصل حسب رومان جاكوبسون (R. Jackobson) إلى ستة عناصر أساسية، وهي: المُرسِل، والمرسَل إليه، والرسالة، والقناة، والمرجع، واللغة. وللتوضيح أكثر نقول: يرسل المُرسِل رسالة إلى المُرسَل إليه، حيث تتضمّن هذه الرسالة موضوعاً أو مرجعاً معيّناً، وتُكتب هذه الرسالة بلغة يفهمها كلٌّ من المُرسِل والمتلقّي. ولكلّ رسالة قناة حافظة، كالظرف بالنسبة إلى الرسالة الورقية، والأسلاك الموصلة بالنسبة إلى الهاتف والكهرباء، والأنابيب بالنسبة إلى الماء، واللغة بالنسبة إلى معاني النصّ الإبداعي...

وتهدف سيميولوجيا التواصل عبر علاماتها وأماراتها وإشاراتها إلى الإبلاغ والتأثير على الغير عن وعيٍ أو غير وعي. وبتعبير آخر، تستعمل

السيميولوجيا مجموعة من الوسائل اللغوية وغير اللغوية لتنبيه الآخر والتأثير فيه عن طريق إرسال رسالة وتبليغه إيّاها. ومن هنا، فالعلامة تتكوّن من ثلاثة عناصر: الدالّ، والمدلول، والوظيفة القصدية[1]. كما إنّ التواصل نوعان: تواصُل إبلاغي لساني لفظي (اللغة)، وتواصُل إبلاغي غير لساني (علامات المرور مثلاً).

ويمثّل هذه السيميولوجيا كلٌّ من بريتو (Prieto) ومونان (Mounin) وبويسينس (Buyssens)، الذين يَعتبرون الدليل مجرّد أداة تواصلية تؤدّي وظيفة التبليغ، وتحمل قصداً تواصليّاً. وهذا القصد التواصلي حاضر في الأنساق اللغوية وغير اللغوية. كما إنّ الوظيفة الأولية للّغة هي التأثير على المخاطب من خلال ثنائية الأوامر والنواهي، ولكنّ هذا التأثير قد يكون مقصوداً، وقد لا يكون مقصوداً. ويستخدم في ذلك مجموعة من الأمارات والمُعيّنات (Indications) التي يمكن تقسيمها إلى ثلاث:

١ ـ **الأمارات العفوية**: وهي وقائع ذات قصد مغاير للإشارة تحمل إبلاغاً عفويّاً وطبيعيّاً، مثال: لون السماء الذي يشير بالنسبة إلى صيّاد السمك إلى حالة البحر يوم غد.

٢ ـ **الأمارات العفوية المغلوطة**: التي تريد أن تخفي الدلالات التواصلية للُّغة، كأن يستعمل متكلّم ما لكنة لغوية ينتحل من خلالها شخصية أجنبية، ليُوهِمنا أنّه غريب عن البلد.

٣ ـ **الأمارات القصدية**: التي تهدف إلى تبليغ إرسالية، مثل علامات المرور. وتسمّى هذه الأمارات القصدية أيضاً بالعلامات[2].

وكلّ خطاب لغوي وغير لغوي يتجاوز الدلالة إلى الإبلاغ والقصدية الوظيفية، يمكننا إدراجه ضمن سيميولوجيا التواصل. وكمثال لتبسيط ما سلف ذكره: عندما يستعمل الأستاذ داخل قِسمه مجموعة من الإشارات اللفظية وغير اللفظية الموجّهة إلى التلميذ، ليُؤنّبه أو يعاتبه على سلوكاته الطائشة، فإنّ الغرض منها هو التواصل والتبليغ.

---

(١) جميل حمداوي، «السيميوطيقا والعنونة،» **عالم الفكر**، السنة ٢٥، العدد ٣ (كانون الثاني/ يناير ـ آذار/ مارس ١٩٩٧)، ص ٨٩.

(٢) حنون مبارك، **دروس في السيميائيات** (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ١٩٨٧)، ص ٧٣.

رابعاً: سيميولوجيا الدلالة

يُعتبر رولان بارت خير من يمثّل هذا الاتّجاه، لأنّ البحث السيميولوجي لديه هو دراسة الأنظمة والأنسقة الدالّة؛ إذ إنّ جميع الوقائع والأشكال الرمزية والأنظمة اللغوية تدلّ. فهناك من يدلّ باللغة، وهناك من يدلّ من دون اللغة المعهودة، بيد أنّ لها لغة خاصة. وما دامت الأنساق والوقائع كلّها دالّة، فلا عيب في تطبيق المقاييس اللسانية على الوقائع غير اللفظية، أي الأنظمة السيميوطيقية غير اللسانية، لبناء الطرح الدلالي. وقد انتقد بارت في كتابه: **عناصر السيميولوجيا** الأطروحة السوسّيرية التي تدعو إلى إدماج اللسانيات في السيميولوجيا، مبيّناً أنّ «اللسانيّات ليست فرعاً، ولو كان مميّزاً، من علم الدلائل، بل السيميولوجيا هي التي تشكل فرعاً من اللسانيّات»[٣].

وبالتالي، تجاوز رولان بارت تصوُّر الوظيفيّين الذين ربطوا بين العلامات والمقصدية، وأكّد وجود أنساق غير لفظية حيث التواصل غير إرادي، ولكن البعد الدلالي موجود بدرجة كبيرة. وتعتبر اللغة الوسيلة الوحيدة التي تجعل هذه الأنساق والأشياء غير اللفظية دالّة. حيث «إنّ كلّ المجالات المعرفية ذات العمق السوسيولوجي الحقيقي تفرض علينا مواجهة اللّغة؛ ذلك أنّ «الأشياء» تحمل دلالات. غير أنّه ما كان لها أن تكون أنساقاً سيميولوجية أو أنساقاً دالّة لولا تدخُّل اللغة ولولا امتزاجها باللغة. فهي، إذاً، تكتسب صفة النسق السيميولوجي من اللغة. وهذا ما دفع بارت إلى أن يرى أنّه من الصعب جداً تصوُّر إمكان وجود مدلولات نسق صور أو أشياء خارج اللغة، فلا وجود لمعنى إلّا لِما هو مسمّى، وعالم المدلولات ليس سوى عالم اللغة»[٤].

أمّا عناصر سيمياء الدلالة لدى بارت، فقد حدّدها في كتابه: **عناصر السيميولوجيا**، وهي مستقاة على شكل ثنائيّات من الألسنية البنيوية. وهي: اللغة والكلام، والدالّ والمدلول، والمركّب والنظام، والتقرير والإيحاء (الدلالة الذاتية والدلالة الإيحائية).

وهكذا حاول رولان بارت التسلُّح باللسانيّات لمقاربة الظواهر

---

(٣) نفس المرجع، ص ٧٦.

(٤) نفس المرجع، ص ٧٤.

السيميولوجية، كأنظمة الموضة والأساطير والإشهار. . . إلخ.

وهذا يعني أنّ رولان بارت عندما يدرس الموضة مثلاً يطبّق عليها المقاربة اللّسانية تفكيكاً وتركيباً من خلال استقراء معاني الموضة ودلالات الأزياء، وتعيين وحداتها الدالّة ومقصدياتها الاجتماعية والنفسية والاقتصادية والثقافية. والشيء نفسه في قراءته للطبخ، والصور الفوتوغرافية، والإشهار، واللوحات البصرية.

ويمكن إدراج المدارس السيميائية النصّية التطبيقية، التي تقارب الإبداع الأدبي والفنّي، ضمن سيميولوجيا الدلالة، أمّا سيميوطيقا الثقافة، التي تبحث عن القصدية والوظيفة داخل الظواهر الثقافية والإثنية البشرية، فيمكن إدراجها ضمن سيميولوجيا التواصل. ولتبسيط سيميولوجيا الدلالة نقول: إنّ أزياء الموضة وحدات دالّة؛ إذ يمكن أثناء دراسة الألوان والأشكال لسانياً أن نبحث عن دلالاتها الاجتماعية والطبقية والنفسية. كما ينبغي البحث أثناء تحليلنا النصوص الشعرية عن دلالات الرموز والأساطير، ومعاني البحور الشعرية الموظّفة، ودلالات تشغيل معجم التصوّف أو الطبيعة أو أيّ معجم آخر.

خاتمة

يتبيّن لنا من خلال هذا العرض الوجيز أن السيميولوجيا، باعتبارها عِلماً للأنظمة اللغوية وغير اللغوية، قسمان: سيميولوجيا تهدف إلى الإبلاغ والتواصل من خلال ربط الدليل بالمدلول والوظيفة القصدية. أمّا سيميولوجيا الدلالة، فتربط الدليل بالمدلول أو المعنى. وبعبارة أخرى، إنّ سيميولوجيا الدلالة ثنائية العناصر (ترتكز العلامة على دليل ومدلول أو دلالة)، بينما سيميولوجيا التواصل ثلاثيّة العناصر (تنبني العلامة على دليل ومدلول ووظيفة قصدية). وإذا كان السيميوطيقيُّون النصّيُّون يبحثون عن الدلالة والمعنى داخل النصّ الأدبي والفنّي، فإنّ علماء سيميوطيقا الثقافة يبحثون عن المقصديّات والوظائف المباشرة وغير المباشرة.

(٦)

الأبعاد الرابطة بين اللُّغة العربيّة والتواصل(*)

رفيق لبوحسيني(**)

تقديم

ارتبط التواصل بعوالم معرفية كثيرة جعلت منه موئل التفاعل والتعالُق بين صنوف الإنتاج الفكري والعلمي والثقافي. ورغم أنّ اللغة اللفظية، أو العلامات التواصلية اللفظية، في مقابل العلامات الرمزية والإشارية غير اللفظية لا تشكّل إلّا النزر القليل وسط هذا العلم، فإنّ دورها فيه لا تخطئه عين الدارس.

ويمكن رصد العلاقة الوظيفية الرابطة بين عالَمَي اللغة والتواصل من خلال الإجابة عن السؤال الآتي:

ما هي حدود التأثير اللغوي في صياغة مجال تواصلي إجرائي وفاعل؟

للإحاطة بأبعاد هذا السؤال نقترح التفصيل في المحاور الآتية:

مفهوم التواصل بعلاقته مع العلامات التي تتراوح داخل التواصل بين لفظيّة وغير لفظيّة، والعلاقة الرابطة بينهما هي علاقة تقوية وتكامل، تحقيقاً لكفاية تواصلية جيدة.

(*) نُشرت هذه المقالة ضمن ملف «التواصل ومجالاته» في: **فكر ونقد**، العدد ٨٨ (نيسان/ أبريل ٢٠٠٧).

(**) باحث عربي.

وتعتبر العلاقة بين التواصل اللغوي والإنتاج المعرفي والفكري هي ذاتها العلاقة الرابطة بين اللغة والفكر، وإنّما كان الحرص على أن يكون التواصل الأكاديمي باللغة المحلية بغرض الاقتصاد في طاقات الاستيعاب النفسية والعقلية، وتفجيراً لمواهب الإبداع والإضافة، وتنميةً للرأسمال الرمزي، وتعميقاً للقدرة على الانفتاح.

وهذا الربط يُسهم في بلورة الشخصية الثقافية والحضارية؛ إذ تكون العلاقات التواصليّة في مستوياتها الرفيعة إذا ما توسّلت اللغةَ المحلية، فذلك يحقّق ارتباطاً واضحاً بين الذات ومختلف مكوّنات الحضارة الإنسانية ومراحلها، ممّا يقوّي صلة الانتماء، الذي هو ثمرة مباشرة لتطبيق أحد أهداف التواصل الكبرى، وهو الاكتشاف بأبعاده الثلاثة.

فيكون لهذا الأمر أكبر الأثر في درء الصراع اللغوي والمجتمعي؛ إذ إنّ المساحة التي يتيحها التواصل تُعدّ مجالاً خصباً للتداول السلمي للغة، مع مراعاة الحقوق الطبيعية لكل طرف لغوي.

إنّ تكريس تواصل لغوي فاعل في مجتمعنا يقتضي اعتماد استراتيجية تعريب وظيفي وشامل، حيث إنّ تجارب الأمم أثبتت أنّ اعتماد لغة رسمية/ مركزية في مجالات التواصل الرسمية، علميةً كانت أو إدارية أو سياسية، يقوّي البناء الداخلي للمجتمع، ويحقّق تميُّزاً على مستوى عملية التثاقف والمثاقفة. ولذلك، للوصول إلى ازدهار لغوي فاعل، من الهامّ جدّاً اعتماد استراتيجيات تواصلية على أساس تعدُّد لغوي تكاملي.

أولاً: اللغة والتواصل: تعالق أم استتباع؟

١ ـ التواصل

رغم حداثة التجربة الوجودية لعلم التواصل، فإنّه، ومنذ الخطوة الأولى مع شانون (Shannon) ١٩٤٨، قد حاز اهتمام العقول المنظِّرة التي شغفت بتأثيث واقعه العلمي والأكاديمي، فلم يكن من السهل وضع تعريف/حدّ لهذا العلم الجديد الذي يهيمن على مختلف مناحي الحياة، إذ إنّه ينطوي على وضوح المشاع، وغموض اللامحدود «فهو واضح بما فيه

الكفاية في حالة استخدامه الاصطلاحي، ولكنّه غامض عندما يبحث عن حدود استعماله»[1] وهو المعنى نفسه الذي نجده عند كلٍّ من ج. وج. روسو (G. et G. Rousseau) حينما أكّدا أنّنا، ونحن نستعرض حاجاتنا الضروريّة، نادراً ما نجد التواصل من بينها، مع أنّ هذا البعد أساس ومخصّص للجنس البشري «فهو حيوي إلى درجة أنّنا ننسى ذكره، فالتواصل على الحقيقة هو التعبير عن الحياة»[2]. في هذا المقام يحسن أن نميّز بين وجهين للتواصل، الأوّل عام وشامل لكلّ نشاطات الإنسان بارتباط مع محيطه الحياتي، من نبات وحيوان، بل، وجمادٍ وآلات.

أمّا الوجه الثاني، فمخصوص يتعلّق بالروابط الجامعة بين بني البشر، بما يتضمّنه من قصد، وتأويل، وترميز، وتفكيك للسنن. وبهذا المفهوم يكون التواصل: «عملية يَقصد مُصدِّرٌ نوعيّ بواسطتها إثارة استجابة نوعية لدى مستقبِل نوعيّ» بحسب تعريف الكاتبة إندي ريكارد[3].

وإذا رجعنا إلى قاموس علم النفس، نجد أنّ التواصل بهذا المفهوم الشامل يعني: «نقل شيء من موضع إلى آخر، وهذا الشيء قد يكون رسالة أو رمزاً أو معنى... ولكي يتمّ الاتصال لا بدّ من وجود ترميز مفهوم بين المرسِل والمتلقّي، حتّى يتمّ تفسير المعنى المنقول من دون أخطاء»[4]. يقول يورغين راش (Jurgen Rusch): «إنّ مفهوم الاتصال سوف يشمل كلّ العمليات التي بواسطتها يؤثّر الناس في بعضهم البعض»[5]. وحينما نقول: «علم» نقصد بذلك أنّ له أهدافاً ومبادئ معروفة نذكر بعضها على سبيل الإيجاز، كما يأتي:

---

(١) محمد أمين موسى، **العامل النفسي والاتصال: فعالية الاتصال في الحياة اليومية وعبر الوسائل** ([د. م.]: مطبعة المعارف الجديدة، ١٩٩٤)، (نيلسون ٧٠، ص ١٥)، ص ٨.

(٢) Georges Rousseau et Geneviève Rousseau, *La Communication; son rôle dans le travail social et éducatif et la rencontre personnelle*, mésopé; v. 38 ([Toulouse]: Privat, [1973]), p. 73.

(٣) مصطفى حجازي، **الاتصال الفعال في العلاقات الإنسانية والإدارية** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٠)، ص ١٨.

(٤) موسى، **العامل النفسي والاتصال: فعالية الاتصال في الحياة اليومية وعبر الوسائل**، ص ٩، و *The Advanced Learner's Dictionary of Current English* (1968), p. 190.

(٥) موسى، نفس المرجع.

أ ـ أهداف التواصل الإنساني

(١) الاكتشاف

قد يكون هذا الهدف في علم التواصل هو القاعدة التي يتأسّس عليها ما يلي من الأهداف، أو بمعنى آخر، يمكن القول إنّ مجالات التناول في هذا العلم متفرّعة عن هدف الاكتشاف.

ويأخذ هذا الهدف مراتب ثلاثاً تتدرّج من الأهمّ إلى ما دون ذلك، كما الآتي:

ـ **التعلّم والتعرّف على الذات**: وقد لخّص العالِم «كلينك» (Kleinke) (١٩٧٨) هذا المفهوم وأهمّيته بقوله: «إنّ الوعي بالذات هو قلب كلّ تواصل»، إذ إنّه إذا كان الاكتشاف غاية كبرى، فإنّ اكتشاف الذات يُعدّ عموده الفقري، ومن دونه يفقد التواصل الغاية من ابتداعه، التي هي القدرة على تطوير الذات واكتشاف طاقاتها الكامنة.

ـ **معرفة العالم أو المحيط، واكتشافه**: وهي نتيجة متوقّعة لاكتشاف الذات، علاوة على أنّه عامل مساعد وحاسم في الوصول إلى معرفة حقيقيّة للذات؛ لأنّ من العسير التعرُّف السليم على أنفسنا من دون الدور «المِرْآتي» للآخر.

ـ **المقارنة مع الآخرين**: تعتبر المقارنة إطاراً طبيعيّاً للعلاقات الإنسانية القائمة على معاني الاندماج المجتمعي والتفرّد الشخصي المميّز، مع التشديد على ألّا يأخذ هذا السلوك منحى/صورة الهاجس المُفضي إلى التنميط والذوبان في الآخر.

(٢) الاقتراب والتقارب

أخذ هذا الهدف مساحة هامّة من تفكير المشتغلين بعلم التواصل، بحيث لم يبقَ عندهم معنًى مجرّداً أو معنويّاً فقط، بل أخذ كذلك شكلاً ماديّاً مجسَّداً في قياس المسافات المعبّرة عن درجة العلاقة الرابطة بين الطرفين ومدى قوّتها.

ويتحقق هذا الهدف من خلال:

ـ **عقد وربط علاقات حميمة مع الآخرين**: إذْ تُعدّ عملية تأسيس

العلاقات الإنسانية القاعدة الحيوية للتواصل، وتحتاج إلى مهارات مكتسبة.

ـ **صيانة هذه العلاقة وتقويتها**: لأنّ العلاقة بناءٌ تُسهم فيه الأطراف المتواصلة، وكأيِّ بناء، إذا ما أُهمل تطرّق إليه الخور والهدم. قال دوتش بولنغ (Dutch Boling): «لكي يُهتمّ بمعرفتنا، يجب أن يعلم الناس أنّنا نهتمّ بهم.»

(٣) الإقناع والاقتناع

قد يتوهّم الواهم أنّ هذا الهدف يتحقّق خصوصاً في المجال التجاري أو الحقوقي، إلا أنّه مُصاحِب للسلوك الإنساني في كلّ تفاصيل حياته القائمة على تبادل المصالح عبر قناة التفاوض، وتبدأ عملية تمهير هذه الكفاءة في المراحل الأولى لحياة الإنسان، حيث أقوى ما يكون في التفاوض وهو طفل.

ويكمن مضمون هذا الهدف في:

ـ تغيير وتحويل الحالات والأوضاع.

ـ التأثير في معتقدات الآخر.

وذلك باعتماد طرق الدحض والتثمين، أو ما أسماه القدامى بالتخلية ثم التحلية فالتجلية.

وتمارس عمليات الإقناع في المجالات التالية:

ـ عالم الأفكار

ـ عالم المعتقدات

ـ عالم السلوك والحالات.

(٤) اللعب

الدارج عند العامة أنّ اللعب يقتصر على الأطفال والصغار من جهة، ويرتبط من جهة أخرى بالترف واللهو والبعد عن الفائدة الجدّية، في حين يمكن أن يستوعب هذا الهدف باقي الأهداف السابقة. ومن المفاهيم الرائجة داخل هذا المفهوم نجد:

ـ التمتُّع بالفكاهة، الخطابات، والموسيقى...

ـ المزاح والسرور، حكاية، قصص جذّابة...

ب ـ مبادئ التواصل

يقوم التواصل كباقي العلوم على مجموعة من المبادئ، سنقتصر على ذكر البعض منها:

- **التواصل مجموعة من العلامات والإشارات (Signaux)**

يُقدَّمُ التواصل عادةً بشكل «مجموعة» سلوكات أو رسائل لفظية وغير لفظية، تقوّي عادةً الواحدة منها الأخرى على قاعدة علاقة تكاملية.

- **يحتوي التواصل مضموناً علائقيّاً**

ويتحقّق هذا المبدأ من خلال الحذر من الوقوع في أخطاء فادحة، تمّ تلخيصها في خمس نقاط:

١ ـ الشخص الذي يحدّثك

٢ ـ الأمر الذي يتحدّث عنه

٣ ـ كيف؟

٤ ـ متى؟

٥ ـ أين؟

وقد حاول «لازويل» (Laswell) الإجابة عن الأسئلة نفسها تقريباً مُحاوِلاً وصف ظاهرة التواصل، وصاغها كالآتي:

١ ـ من؟

٢ ـ ماذا يقول؟

٣ ـ إلى من؟

٤ ـ بأيّ وسيلة؟

٥ ـ بأيّ مؤثّرات؟

كلٌّ من هذه الأسئلة تساعد على تحديد قطبٍ من ظاهرة التواصل، وكذا حقل التحرّك الذي يناسبه.

● **يحتوي التواصل تعاملات متساوقة وتكاملية**

ـ **العلاقات المتساوقة**: يرجع الشخصان كلٌّ منهما إلى سلوك الآخر بشكل تبادلي.

ـ **العلاقات التكاملية**: يتبنّى الشخصان سلوكات مختلفة.

● **تُتوّج المتتاليات التواصلية بغايات تأويلية**

إنّنا نعمل في الغالب على جعل التواصل خادماً لمصالحنا الشخصية، ومتطابقاً مع صورتنا عن ذواتنا.

● **التواصل عملية تعامليّة تبادليّة**

ـ لأنّ إرسال الرسائل واستقبالها يتمّان بشكل تزامني.

ـ لأنّ العناصر مترابطة فيما بينها: فعناصر التواصل متوقّفٌ بعضها على بعض، وهي ليست أبداً مستقلّة، إذ كلّ عنصر في علاقة بالعناصر الأخرى.

● **التواصل عملية تسلسليّة**

لا شيء يبقى قاراً وجامداً في التواصل، بل كلّ عناصره في تفاعل دينامي باستمرار.

● **لا يمكن تفادي التواصل**

يكتسي التواصل سمة الحتمية والضرورة، إذ على الرغم من عزلة الإنسان الاختيارية أو المفروضة، فإنّه في تفاعل مؤثّر مع ما خزنتْهُ ذاكرته من أحداث ومواقف تواصليّة سابقة تؤطّر تواصله مع ذاته.

وتُعدّ هذه المبادئ وغيرها مؤطّرة للفعل الإنساني في مجال التواصل[٦]، ولعلّ الميسم الأبرز في التواصل بمفهومه الخاص، هو التشارك أو المشاركة، وذلك في أنماطه الثلاثة (التواصل الذاتي/ الشخصي/ الجماهيري) لذا يمكن أن نخلص إلى تعريف جامع مفادُه:

«التواصل حصيلة جهد مشترك فيه، بين طرفين مختلفين، بينهما علاقة

(٦) انظر تفصيل ذلك في الفصل الأول من: Joseph DeVito et Robert Tremblay, *Les Fondements de la communication humaine* ([s. l.]: Gaetan Morin, 1993).

تكامل» لذلك، فالتعبير بمصطلح «**اتصال**» ـ كما نجد في بعض الكتابات العربية ـ لا يحقّق هذا المعنى الأساس.

وتحتلّ اللغة في علم التواصل الموقع الفاعل والمؤثّر رغم المساحة الضيّقة التي تشغلها داخل العلامات التواصليّة، التي تنقسم إلى علامات لفظيّة (علامات اللسان) وعلامات غير لفظيّة تشمل كلّ مجالات العمران البشري بكلّ تجلّياته. فاللغة هي النسق الرمزي المميّز للفعل التواصلي الإنساني.

٢ ـ اللغة

لا تقلّ اللغة عن التواصل شمولاً واستغراقاً للنشاط الإنساني، بل هي التي تؤكّد طابع الإنسانيّة في الكائن البشري «فهي ملتقى النشاطات الفكريّة البعيدة والقريبة في وجود الإنسان»(٧). واللغة بذلك تقوم على مقوّمات فسيولوجيّة وفكريّة ونفسيّة واجتماعيّة، فهي فعالية عقليّة منبثقة من الجهاز العصبيّ المركزي باتّصال مع فعاليات أخرى، كالتفكير، والذكاء، والتجريد. تقول جوليا كريستيفا: «إنّ اللغة هي الترجمة المادّية للفكر، وإنّ هناك علاقة تربط بين الفكر واللغة، وهي علاقة الإنتاج والتبليغ».

وتعكس اللغة اللاتينيّة هذه الرابطة بقوّة، إذ تستعمل كلمة (Logos) بمعنى الخطاب أو الكلام أو اللغة، كما تعني العقل، والفكر، والمنطق. ومعلوم أنّ هناك علاقة اشتقاقية بين اللغة (Langue) والمنطق (Logique) وبين (Logos).

لذلك يصعب الحديث عن اللغة من دون تسرُّب الأبعاد التواصليّة إلى مجال تداولها. وقد يكون هذا ما جعل أرسطو يقول إنّ: «اللغة وظيفة عضوية في الإنسان، وهي أساس طبيعيّ للفضائل والصلات الاجتماعيّة والسياسيّة»(٨).

---

(٧) كمال يوسف الحاج، **في فلسفة اللغة**، ط ٢ (بيروت: دار النهار للنشر، [د. ت.])، ص ٧.

(٨) عبد الهادي بوطالب، **الحقوق اللغوية: حق اللغة في الوجود، والبقاء، والتطور، والنماء، والوجود** ([د. م.]: دار الكتاب، ٢٠٠٣)، ص ١٦.

وإذا كان التواصل، في مبادئه الكبرى، عبارة عن مجموعة من العلامات اللفظية وغير اللفظية، فإنّ بإمكاننا أن نخلص إلى أنّ اللغة جزء لا يتجزّأ من العملية التواصلية. وإذا كانت دائرة التواصل في شمولها تضمّ الإنسان والكائنات الحيّة الأخرى، فإنّ اللغة البشريّة في المقابل تقوم على نُظم تواصليّة تمكّن الأفراد من القدرة على إنتاج وفهم ألفاظ معقّدة انطلاقاً من تفاعل الطاقات الذهنيّة والعقليّة مع الحاجات التعبيريّة المتجدّدة، بما يعنيه ذلك من تعالُق بين محتوى محدود بإطار معلوم قوامُه أصوات وفونيمات معروفة ومحدودة، وبين سيرورة من المتواليات اللغوية التعبيريّة المتجدّدة باستمرار تبعاً للتوليد الذهني المستمرّ والمتجدّد.

فكما إنّ الإنسان لا يستطيع أن يفكّر بمعزل عن اللغة، فإنّ قدرته اللغوية الفطريّة يمكن أن تعاني ضموراً حادّاً إذا ما تحقّقت خارج دائرة التواصل، حيث تتحقّق إنسانيّته من خلال نسيج الروابط المعقودة داخل المجموعة البشرية، فتتوسّل اللغة إطاراً جامعاً لهذا النشاط المجتمعي.

ويعضد هذا المنحى ما ذهبت إليه أغلب العلوم الإنسانية، كعلم الاجتماع، الذي يعرّف الإنسان باعتباره كائناً اجتماعيّاً، وكذا علم النفس، الذي يقرّر تداخل دوائر الأنا والآخر في بلورة الشخصيّة، وأيضاً علم الإجرام الذي يُقرّ أنّ قطع العلاقات التواصليّة بالآخر، أو ما يعرف بالحبس الانفرادي، من أقصى العقوبات التي تُوقّع على الكائن البشري.

من هذا المنطلق، نخلص إلى مقارنة مفادُها أنّه كما إنّ المتكلّم المثالي، بحسب تشومسكي، يمتلك قدرة (Compétence) لغوية تمثّل استعداداً فطريّاً لتمثُّل بنيات الوحدات اللسانية غير المحدودة، فإنّه أيضاً، وبقدر أكبر، يحوز رصيداً من الإواليات التوليديّة التواصليّة تؤهّله لإنتاج عملية تواصلية أولية.

وإنّما تفاعلت القدرات الثلاث: القدرة اللغوية، والفكرية، والتواصلية، لاشتراكها المندمج في بلورة المسار التوليدي للنشاط الإنساني. وباكتمال أضلاع المثلث تتمّ ممايزة الهويّة البشرية عن الهويّات الأخرى، التي قد يتوافر فيها أحد أضلاع المثلث من دون القدرة على بناء التجدّد التوليدي المستمرّ.

ويعزّز هذا زعمنا أنّ الإنسان يُولد باستعداد تواصلي مبدئي، إذ لا وجود لشخصية غير تواصلية بالطبيعة والجِبِلّة، ولئن وُجدت، فهي حالة طارئة عليها بعوامل خارجية أثّرت سلباً في تطوير الكفايات التواصلية الفِطْريّة(٩).

ولعلّ من أبرز النظريّات التواصلية تعبيراً عن هذا الاتجاه هي «البرمجة اللغوية العصبية»؛ إذ إنّ تعريفها هو كالآتي:

ـ **البرمجة**: تشير إلى أفكارنا ومشاعرنا وتصرّفاتنا، حيث إنّه من الممكن استبدال البرامج المألوفة بأخرى جديدة وإيجابيّة.

ـ **اللغوية**: المقدرة الطبيعية على استخدام اللغة الملفوظة أو غير الملفوظة. والملفوظة تشير إلى كيفية عكس كلمات معيّنة ومجموعات من الكلمات لكلماتنا الذهنيّة.. وغير الملفوظة لها صلة بـ «لغة الصمت» لغة الوضعيّات والحركات والعادات التي تكشف عن أساليبنا الفكرية ومعتقداتنا.

ـ **العصبيّة**: تشير إلى جهازنا العصبي. وهو سبيل حواسّنا الخمس، التي من خلالها نرى ونسمع ونشعر ونتذوّق ونشمّ..(١٠).

التواصل واللغة إذاً عالَمان/ مجالان عميقان في بناء الذات، مع تمايز في صفة التفاعل:

فإذا كانت اللغة مولّدة للتفاعل الداخلي، الذي تتشاكل فيه الفعاليات الذهنيّة والنفسيّة والعضويّة، مع إمكان مقاسمة تفاعلية مع الواقع المحيط،

---

(٩) انظر: إبراهيم الفقي، **البرمجة اللغوية العصبية وفنّ الاتصال اللامحدود** ([د. م.]: المركز الكندي للبرمجة اللغوية العصبية، ٢٠٠١)، «ماذا تعني «البرمجة اللغوية العصبية»؟،» ص ١٧ ـ ١٨.

(١٠) في هذا الإطار، أجرى مجموعة من الباحثين تجارب على عدد من طلبة إحدى الجامعات الأمريكية، الذين كانوا يتقاضون أجوراً زهيدة مقابل غسل أواني مطبخ الجامعة، فعرضوا عليهم أجراً مُضاعفاً ثلاث مرات مقابل القيام بالتجربة التي تقتضي مكوثهم في قاعات مكيفة ومجهّزة بكل حاجات الإنسان الضرورية والكمالية، بشرط الانقطاع الكامل عن العالم الخارجي، وذلك لمدة ثلاثة أيام، فما كادت تنتهي المدة حتى انسحب كلّ المشاركين.

وكذا القصة التي أوردها **القرآن الكريم** عن المخلَّفين، ومنهم كعب بن مالك (ﷺ) حيث قوطعوا من لدن محيطهم الاجتماعي لمدة خمسين يوماً.. وإنما خُلدت قصتهم في **القرآن الكريم** لارتباط العقوبة بطبيعة الإنسان على اختلاف الزمان والمكان، وما يمكن أن تسبّبه للحالة النفسية من ضيق. قال سبحانه يصف ما وصل إليه حالهم: **﴿وضاقت عليهم الأرض بما رحبت﴾** [**القرآن الكريم**، «سورة التوبة،» الآية ٢٥].

فإنّ التواصل بالإضافة إلى ذلك تنتفي سمته الوجودية بانتفاء المثير النوعي، والمحفّز الخارجي[11].

ثانياً: حدود التأثير اللغوي في مجالات التواصل اللغوي

إنّ تحقيق واقع لغوي متفاعل ونشيط ومُعافى من الصراع المجتمعي واللغوي، يمرّ حتماً عبر سَنّ استراتيجيّات تواصلية على أساس تعدّد لغوي تكاملي، إذ تعتبر المساحة التي يتيحها التواصل مجالاً خصباً للتداول السلمي للّغة مع مراعاة الحقوق الطبيعيّة لكلّ طرف لغوي، انسجاماً مع مقتضيات التواصل الرامية إلى تأسيس بيئة متكاملة ومنسجمة تقوم على مفهوم الاختلاف والتنوّع، وهو ما أكّده الإعلان العالمي للحقوق اللّغوية، حيث ذهب إلى أنّ وسيلة الحفاظ على لغةٍ وضمان حقوق مستعمليها، تتمثّل في التوفُّر على حدود آمنة واعتماد تلك اللغة كوسيلة في التعليم ومادة للتعلّم ضمن البرامج التربويّة[12]، بشكلٍ يحافظ على لُحمة الكيان المجتمعي، بتحقيق توازن وظيفي مُتواضَعٍ عليه. «والبحث اللساني المقارن يقدّم رؤى حركية وبنائية لتواصل اللغات، تنفي التحجُّر والصراع، وتساعد على بعث بنية لسانية فعليّة ووظيفيّة، تنشط فيها الذاكرة (أو الذاكرات) اللسانية، في غناها وتنوُّعها بحسب الوظيفيّات والطاقات الإدماجية والإجرائية»[13]. فإذا كانت اللغة ذلك النظام الرمزي المُحْتَوي لقيم الهوية والانتماء، فإنّ البحث اللساني يضمن بذلك تمثيلاً لغويّاً شاملاً لكلّ المسهمين في البناء المجتمعي.

إنّ عدم تأثيث البيت اللغويّ الداخلي، عبر اعتماد سياسات لغوية تشاركية ومتفاعلة، يؤدّي حتماً إلى إضعاف الشخصيّة اللغويّة الوطنيّة بكلّ مُكوِّناتها، وتتحوّل بذلك سمة الاختلاف والتنوّع والتعدّد، باعتبارها عناصر قوة وبناء، إلى عناصر تخلُّف وإضعاف لغويّين.

---

(١١) فتتجاوز دائرة التواصل، كلاً من اللفظ والكلمة لتشمل دائرة الزمن، وفي ذلك يقول إدوارد هال: «الزمن يتحدث ببساطة أكبر من الكلمات، فالرسالة التي نحملها تتحول إلى صوت مرفوع وبوضوح، لأنه يستعمل بوعي أدنى». انظر: Edward T. Hall, *Le Langage silencieux*, traduit de l'américain par Jean Mesrie et Barbara Niceall (Paris: Ed. du Seuil, 1984), p. 16.

(١٢) بوطالب، **الحقوق اللغوية: حق اللغة في الوجود، والبقاء، والتطور، والنماء، والوجود**، ص ٢٧.

(١٣) عبد القادر الفاسي الفهري، **اللغة والبيئة** (الرباط: منشورات الزمن، ٢٠٠٣)، ص ٤٦.

وبما أنّنا لسنا بدعاً من الأمم والحضارات التي تعتمد سياسات لغوية واضحة، فإنّنا نؤكد، سيراً على نهج هذه التجارب، ضرورة تحقيق توافق مجتمعي حول ثلاث نقاط:

١ ـ تأهيل مجتمعي ولغوي لتداول لغة رسميّة مُستوعِبة لتضاريس العصر والحياة، ومُحافظة على غناها التاريخي، وقوتها الهُويّة.

٢ ـ اعتماد تصوُّر لغوي وظيفي تعدُّدي يمثّل جميع المكوِّنات اللغوية للمجتمع.

٣ ـ تجسير العلاقات التواصلية بالعالم عبر اللغات الأكثر تداولاً في المجال العلمي والإنتاج الفكري، تفادياً لسيطرة لغة أجنبية واحدة (وهي في الأغلب لغة المستعمر) من جهة، وتحقيقاً لمناخ من التنافس اللغوي المُسهم في التنمية الحضارية المرجُوّة.

يُضاف إلى ذلك كلّه استفراغ الوُسْع في نشر اللغة الرسميّة عالميّاً؛ «لأنّ الأمّة تستطيع أن تكسب الأصدقاء لنفسها إذا عملت على أن يكثر العالِمُون بلغتها من الأجانب[١٤]».

وتضمن هذه الخطوات المستوى الحيوي والضروري للاندماج في مسارات مجتمع المعلومات المتدافعة. ولا يخفى على كل ذي لُبٍّ أنّ هذه الاستراتيجيّات قد تبقى أسيرة الرُّفوف ما لم تتأسّس على عزم صادق، ورؤية واضحة لموقع الشأن اللغوي في نهوض الأمم وتنميتها. وقد يكون ذلك هو السبب الأساس في تعثُّر المحاولات والمشاريع السابقة في التعريب، وهو ما سنفصّل فيه القول في الجزء الأخير من هذا المقال.

ثالثاً: حدود التأثير اللغوي في المجال التكنولوجي والاقتصادي

تلخّص مقولة ستالين: «اللغة أداة من أدوات الإنتاج» ما أصبحت تشغله اللغة في عالم الاقتصاد، ليس باعتبارها رمزاً سيادياً في الأوطان الرامية إلى التقدم فحسب، بل باعتبارها أيضاً قيمة مضافة لأيّ إنتاج اقتصادي على اختلاف طبيعته، ولذلك تركّز الدراسات على الآثار السلبية لتعليم العلوم

(١٤) تمام حسان، **مناهج البحث في اللغة**، ط ٢ (الدار البيضاء: دار الثقافة، ١٩٧٢)، ص ٣.

والتكنولوجيا المرتبطة بعالم الاقتصاد بلغة غير اللغة الأم. وقد يفسّر ذلك حرص الدول الاقتصادية الكبرى على التداول الاقتصادي باللغة الأمّ، سواء على مستوى التعليم بمختلف مستوياته، أو على مستوى ترويج البضائع التي اختلفت طبيعتها، خصوصاً في ظلّ توجُّه الاقتصاد العالمي أكثر فأكثر إلى الاقتصاد المعرفي القائم على «صناعة المعرفة».

كلّ هذه التحدّيات ليست مرتبطة باللغة العربية أو العالم العربي فقط، بل هو اتجاه عامّ في الاقتصاد العالمي نحو الاعتماد أكثر ممّا مضى على المعرفة، ونحو اقتصاد يُدعى بالاقتصاد المبنيّ على المعرفة (Knowledge Based Economy)، حيث تتعاظم فيه قيمة المعلومة، كما تزداد داخله قيمة دور الأصول غير المادية (Intangible Assets) أو الأصول المعرفية[١٥].

ومن الواضح أنّ الدول النامية لم تنتبه إلى هذا التحوُّل، وهو ما يتسبّب لها بعدد لا ينتهي من المعيقات الاقتصادية، بسبب انعدام الوضوح في الرؤية للمجال اللغوي المنتج. ويمكن إجمال النتائج السلبيّة لذلك في ما يلي:

- حصر المعرفة العلميّة والتكنولوجيّة في نخبة المجتمع.

- عدم تطبيق وظائف اللغة الاقتصاديّة في المجتمع من التواصل والترجمة والتعاون والتعلم.

- انخفاض الإنتاجية والقيمة المضافة لفعاليات الإنتاج والخدمات؛ للانخفاض في الاستثمار في رأس المال البشري، وبالتالي انخفاض معدّل النموّ.

- إعاقة نشر الديمقراطية؛ لأنّ القوى العاملة لا تتكلّم لغة العلم، ما يجعلها غير قادرة على المشاركة في الحكم وإدارة الدولة بشكل سليم[١٦].

يلاحَظ من خلال هذه النتائج مدى تشعُّب أبعاد العلاقة الرابطة بين اللغة/ الأمّ والاقتصاد، سواء المحلّي منه والخارجي.

---

(١٥) محمد مراياتي، **أثر اللغة العلمية والتكنولوجية في النموّ الاقتصادي العربي**: **أسئلة اللغة** ([د. م.]: منشورات معهد الدراسات والأبحاث للتعريب، ٢٠٠٢)، ص ٣٤.

(١٦) انظر: نفس المرجع، ص ١٢، وعلي القاسمي: **الجامعة والتنمية**، سلسلة المعرفة للجميع؛ العدد ٢٧ (الرباط: المعرفة للجميع، ٢٠٠٢)، ص ١٥١ وما بعدها، و«تخطيط السياسة اللغوية في الوطن العربي ومكانة المصطلح الموحد،» مجلة **اللسان العربي**، العدد ٢٣.

وغنيٌّ عن البيان أنّ العلاقات الاقتصاديّة بين الدول تعرف انتعاشاً ورواجاً ملحوظَين في فضاء لغويّ مشترك فيه، ويسهل التدليل على ذلك بالنظر إلى الروابط الاقتصادية بين الدول ومستعمراتها، وبين «المجموعات اللغوية»، كالعالم الفرانكوفوني، والأنكلوساكسوني، إضافة إلى الكيانات والتجمُّعات الاقتصادية، كالـ: «نافتا» (NAFTA)، والاتّحاد الأوروبي، ومجموعة النمور الآسيويّين. . . ونجد التوجُّه نفسه في السياسات الداخلية للدول، حيث إنّ دولاً كماليزيا تُعدّ من الدول المتعدّدة اللغات، إلّا أنّها اعتمدت لغة رسميّة موحّدة في تدريس وتعليم العلم والتكنولوجيا، إذ أسفرت هذه السياسات عن نتائج اقتصادية قويّة، ولا أدلَّ على ذلك من معدّل النموّ المسجَّل، حيث يتراوح بين ٧ بالمئة إلى١٢ بالمئة سنويّاً. وهو ما يؤهِّلها بحسب خطة [٢٠ ـ ٢٠] إلى دخول نادي الكبار اقتصاديّاً بمتمّ العقد الثاني من هذا القرن، أي بحلول سنة ٢٠٢٠.

وقد تنبّهت الدول المتقدّمة إلى أهمّية العلاقة الرابطة بين اللغة والاقتصاد، فتأسّست تخصُّصات تركّز على العلاقة الرابطة بين هذين القطبين الحيويّين في أية خطة تنمويّة، فتحوّل هذا الاهتمام من بُعده العاطفي أو الديماغوجي القائم على العصبيّة العمياء إلى توجُّه أكاديمي معزّز بالبحث العلمي الرصين والمتوازن من جهة، وفاعل ومنتج في الواقع الاقتصادي من جهة أخرى.

إنّ الناظر إلى واقع اللغة العربية يقف على حقيقة واضحة، مفادُها أنّ المجال الذي يمكن أن يُعتبر الإطار الحقيقي لتداول اللغة، لا يقدّم أدنى شروط التطوُّر الطبيعي. والمقصود بالإطار تلك العلاقات المترابطة المنتجة للمصالح والمنافع، أي تلك العلاقات التي تنبني عليها مبرّرات الوجود الإنساني.

إنّ مفهوم الجدوى أو المنفعة يؤسّس لقاعدة الصدقية لعلاقة اللغة بالواقع، ولهذا السبب تكتسي مراقبة الواقع ورصد تضاريسه الاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة والسياسيّة والفكريّة والفنّية والإعلاميّة. . . تكتسي أهمّية بالغة الحيويّة.

إنّ ذلك يعني في ما يعنيه أنّ المصلحة أو الجدوى الافتراضيّتَين للّغة لا يفيد أنّ ترتبطا بعلاقات غير حقيقيّة، أو تنتميا إلى ظرف احتمالي تختلف

شروطه وإكراهاته كليّاً عمّا تقتضيه الحاجات الحقيقيّة والمُلحّة لبناء علاقة سليمة ومنتجة بين اللغة والنفع، أي بين النظام الرمزي اللغوي وبين الإسقاطات الحياتيّة للواقع.

رابعاً: حدود التأثير اللغوي في المجال الثقافي

لقد فجّرت تداعيات العولمة أسئلة كبرى بخصوص قضايا: الإضافة، والهويّة، والمُثاقفة، والهيمنة الثقافية، والمحو الثقافي... ففي حمأة هذه التيّارات، لم يعد التواصل مجرّد أداة تساعد في عملية الإنتاج، بل أصبح إنتاجاً من نوع متقدّم لم تعد الدول فيه مُجبرة على تجييش الجيوش، قصد الاضطلاع بدور «المبشِّر الحضاري»، بل استعاضت عن ذلك، بعيداً عن الإكراه البيّن، بصناعة أكثر إنتاجية وأعمق نفاذاً في الآخر، ألَا وهي صناعة الأفكار.

ولا شكّ أنّ النظر إلى الواقع الثقافي من خلال التنوُّع اللغوي التكاملي، الذي سبق بيان خطوات تحقيقه، يحوّل النُّطُق الثقافية من حلبة صراع وتنكُّر ونزاع إلى ساحة تواصُلية رحبة تسع جميع الأصوات والألوان الثقافيّة.

وإذا كان الوسيط اللغوي، بشقَّيْه الرسمي والوطني، يضمن تداولاً إنتاجيّاً للقيم الثقافية الموطِّنة والمميزة، فإنّه أيضاً يضطلع بدور صياغة النمط الثقافي المختلف والمباين لباقي الصور والأنماط الثقافية المشكِّلة للثقافة الكونيّة.

وتعتبر اللغة عاملاً حيويّاً في بناء القوّة الثقافية في واقع يسعى فيه «الإنسان الكونيّ (بمعنى الإنسان الذي صنع الكونيّة الراهنة أو الواقع الكونيّ) لا سيما في طوره الأمريكي، يسعى إلى فرض رؤيته الخاصة ومعاييره الثقافية على باقي الأمم»[١٧].

إذا تقرّر مبدأ اختلاف الثقافات وضرورة تكاملها لبناء مستقبل إنساني مشترك فيه، فإنّ من أهمّ إواليّات تدبير هذا الاختلاف هو البعد اللغويّ،

---

(١٧) طه عبد الرحمن، **الحق الإسلامي في الاختلاف** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥)، ص ٨٤.

الذي تقترح كلّ ثقافة نفسها من خلاله، وإذا غاب هذا البعد، دلّ ذلك على غياب في الإسهام في المثاقفة العالمية. ونمثّل لذلك برتبة اللغة العربيّة، وهي إحدى لغات العالم الحيّة المعترف بها في الأمم المتحدة، حيث تحتلّ المرتبة العشرين على مستوى التداول على شبكة الإنترنت. وهذا مؤشّر واضح على ضآلة الإسهام العربي في التنمية الثقافية للإنسان الكونيّ.

ـ التعريب والمثاقفة

لقد أصبحت الضرورة مُلحّة لأنْ يُعاد النظر في استراتيجيّات التعريب، باعتبارها مدخلاً أساساً للإسهام بتميّز في الثقافة الكونيّة، وذلك لِما أضحت تعانيه هذه الاستراتيجيات من ترهُّلٍ وتآكل.

والتآكل عملية إفناء ذاتيّة، تقضي على عوامل البناء والحياة، بسبب تضاؤل القدرة على المقاومة، ومن باب أولى القدرة على الإبداع والإنتاج.

والتآكل في التعريب راجع في الأساس إلى اعتبار لغة الضاد لغة كاملة مثلى، ولا يعمل الزمن فيها إلا على إضعافها، والانتقاص من قوّتها. ومن المفيد في هذا المقام أن نذكّر بالفترة الزمنية، التي حدّدها اللغويُّون القدامى إبّان التأسيس لعلوم اللغة في مائة وخمسين سنة قبل البعثة، ومثلها بعد البعثة، لتكون القاعدة الأساس المعتدّ بها كإطار مرجعيّ للّغة النسقيّة.

وقد أثّرتْ هذه الخلفية الإبستيمولوجية على المشتغل باللغة وبالتعريب خصوصاً، حيث تمّ التركيز على إيلاء الأهمّية القصوى لقدرة اللغة العربيّة على تلبية حاجات المستجدّات المصطلحية في مختلف العلوم، وهو جانب لا تخفى حساسيته وأهميته وخطورته، غير أنّ الاقتصار عليه لا يمكّننا من تجاوز الحدود المعجميّة والتركيبيّة والتأليفيّة، علماً أنّها نتائج لمراحل منهجيّة سابقة لها.

ويمكن تلخيص هذه المراحل في محطتين كبيرتين:

● **الأولى**: اعتبار اللغة العربية كائناً حيّاً، له حركيّتُه في التاريخ بما يقتضيه ذلك من تفاعل إيجابي مع مفعول الزمن، بغضّ النظر عن الفترة التي تمّ تحديدها سلفاً، من دون أن يعني ذلك الوقوع في «ردّة معجمية» تُنكر

تلكم المقاييس التي اعتُمدت في حينها، بل اعتبارها مرحلة هامّة وأساسية، ولكنها ليست نهائية.

● **الثانية**: الاشتغال على تمكين اللغة العربية من أدوات تنظيريّة قياسيّة اطّرادية، حيث لا تكون خاضعة لضغط السماع وتأثيراته، ولا إلى مزاحمة العلوم المهتمّة بدراسة **القرآن الكريم** والسنّة النبوية الشريفة من زاوية إضفاء روح القداسة على الأحكام اللّغوية كما هي في العلوم الشرعية.

إنّ تحرّر اللغة العربية من وضعيّة الرفّ الحامل للأشياء النافعة إلى كائن نافع أو منتج للنفع، سيبعث فيها من جديد روح الحياة والإضافة، التي كانت تتمتّع بها إبّان مرحلة التأسيس والازدهار، المرحلة التي كان فيها العرب قادرين، وبجدارة، على تحقيق مزاوجة تكامليّة وقويّة ومنتجة بين بناء ثقافي وفكري ذي إشعاع عالمي ما زالت آثاره تُدرس في جامعات الدنيا، وهو بناء قائم بالأساس على اللغة العربية وباللغة العربية، وبين انفتاح مُبهر على نتاج الحضارات والثقافات المختلفة، فتحقَّق لهم بذلك أمران هامّان على الأقل:

ـ **أولهما**: رفع المستوى الإنتاجي للّغة العربية ونقلها من خصوصيّة شعريّة أدبيّة فقط، خصوصاً بعد أن بلغ العرب الشأو العظيم في قرض الشعر وفنون القول، إلى قدرة توليدية خلّاقة استوعبت كلّ علوم العرب، من فلك وطبّ وفيزياء ورياضيات وصيدلة وكيمياء وهندسة وموسيقى وأدب وعلوم شرعية...

ـ **ثانيهما**: الاستعداد القويّ لاستيعاب الآخر والانتفاع بإضافاته الفكريّة والمعرفيّة بلغة عربية قياسيّة، وذلك بإخضاع المُقتَرَض من المصطلحات إلى مقاييس اللغة الصَّرْفية والصواتية والتأليفية، فتصير مصطلحات معرّبة منسجمة مع النسق اللغوي العربي القياسي.

ولا شكّ أنّه كان تحدّياً كبيراً استطاع العرب أن يرفعوه بلغتهم الخاصة، حينما فقهوا ضرورة تمثُّل اللغة لمجالات البناء والنفع في حياة الإنسان.

لقد كان منطلق هذه المنجزات قاعدة نظرية قويّة حول اللغة ودورها في النسيج الثقافي والفكري والمعرفي، ولم يكن بدٌّ من إفراز اجتهادات لغويّة

رائدة قدّمت صورة متكاملة عن اللغة، ابتداءً من تنوُّع الآراء حول منشأ اللغة العربية، مُروراً بالاختلاف حول طرق اكتسابها وتمثُّلها، ووصولاً إلى غنى التطبيقات النسقيّة لواجهاتها النحويّة والصرفيّة والصوتيّة والدلاليّة والتألفيّة والتركيبيّة.

والملاحظ أن كلّ محطّة من محطّات تناول الظاهرة اللغوية قد حظيتْ بآراء مختلفة واجتهادات متنوّعة، وأحياناً متناقضة. وهو دليل واضح على حيويّة التنظير اللغوي واتّساع آفاقه.

لقد اتّضح ممّا سبق أنّ مجالات تطوير الذات التواصليّة يتنازعها، على قاعدة التكامل، عالمَان فسيحان وغنيّان: اللغة والتواصل، وحيث إنّ الفعل الإنساني في التواصل يُوسَمُ بالرمزية التوليديّة، التي تعكس القدرة الذهنيّة المتجدّدة باستمرار، فقد كانت اللغة هي الوسيط الأنسب للتعبير عن هذه العلاقة ذات التسلسل اللّانهائيّ.

القسم الثاني

التواصـل والتقنيـة

(٧)

هابرماس ومسألة التقنية(*)

سالم يفوت(**)

مقدمة

ينتمي يورغن هابرماس (Jürgen Habermas)(١) إلى الجيل الثاني من مدرسة فرانكفورت، أو النظرية النقدية. فقد دأب مؤرّخو الفلسفة الألمانية المعاصرة في القرن العشرين على تقسيم مراحل تطور النظريّة النقديّة إلى مرحلتين أساسيّتين : المرحلة الأولى، وهي التي تأسّست فيها النظرية النقدية على يد كل من ماكس هوركهايمر (Max Horkheimer) وثيودور أدورنو (Theodor Adorno) ثمّ هـ. ماركوز (H. Marcuse)؛ والمرحلة الثانية يمثّلها هابرماس بشكل أساسي. فقد أمدّ مدرسة فرانكفورت بدماء جديدة نتيجة تأثُّره بمصادر فلسفيّة معاصرة أخرى واطّلاعه الجيّد على المناحي الفلسفية المعاصرة في فرنسا ممثّلة في فلسفات الاختلاف، خصوصاً مع ميشيل فوكو وجاك دريدا. ولعلّ كتابه **الخطاب الفلسفي للحداثة** يعتبر أروع شاهد على ذلك. فقد حاول فيه هابرماس تحليل ودراسة أكثر النصوص الفلسفية التي أدمجت في صيرورتها أسئلة الحداثة ابتداءً من فلاسفة الأنوار وكانط إلى دريدا، من دون إغفال أيّ

(*) نشرت هذه المقالة في: **فكر ونقد**، العدد ١ (أيلول/ سبتمبر ١٩٩٧).

(**) باحث عربي.

(١) ولد سنة ١٩٢٩ في مدينة فرانكفورت بألمانيا.

نصّ تناول مسألة الحداثة من أفق الاتّفاق مع فكر الحداثة أو الاختلاف معه. ومن هذا المنظور اختلف هابرماس مع فلاسفة ما بعد الحداثة، ومع دريدا بالذات، معتبراً أنّهم يمثّلون تيّاراً مناهضاً للحداثة، لكن من دون أن يبتعد عنهم نهائياً أو يعتبر نفسه نقيضاً لهم. «ففي الوقت الذي تنفصم فيه العُرى الداخلية بين تصوُّر الحداثة والأسلوب الذي يتمّ به فَهْمُ تلك الحداثة نفسها في أفق العقل الغربي، يغدو ممكناً إضفاء بعض النسبيّة على عمليّات التحديث المتواصلة بشكل أوتوماتيكي تقريباً، واعتماد نظرة المُلاحِظ ما بعد الحداثيّ الانتقاديّة»[٢].

من كانط الذي سمح نسقه الفلسفي بانفتاحات فكرية لتدشين أول نظرة فلسفيّة في الحداثة مع هيغل، كما يعتقد هابرماس، إلى دريدا الذي يعبّر عن لحظة فكريّة من لحظات ما بعد الحداثة القائمة بشكل من الأشكال على استلهام نمط السؤال النيتشوي (نسبة إلى نيتشه)، مروراً بماركس وماكس فيبر (M. Weber) وهايدغر والنظرية النقديّة وبياجي وغيرهم.. استناداً إلى كلّ هذا الركام الفلسفي والعلمي، وانطلاقاً من الرغبة في جعل النظر الفلسفي أكثر التصاقاً بواقعه وأكثر نقديةً في عالم تنتصر فيه النزعات الوضعانيّة والذرائعيّة، ويتمّ فيه إقصاء كلّ فكر نقدي، أراد هابرماس إعادة بناء النظرية النقدية بشكل يجعلها تستجيب أكثر للمعطيات الجديدة.

وقد اعتمد في عملية إعادة البناء تلك على أعمال الفيلسوف هربرت ماركوز، خصوصاً منها كتابه: **الإنسان ذو البعد الواحد**. ولعلّ كتاب هابرماس: **التقنية والعلم كأيديولوجيا**[٣] هو الكتاب الذي يدشّن المرحلة الثانية من مراحل تطوُّر مدرسة فرانكفورت، أو النظرية النقدية. فقد عثر هابرماس في أعمال ماركوز على العديد من العناصر، التي وظّفها في مشروعه الفلسفي، ومناسبةً للابتعاد قليلاً عن النظرية النقديّة الأولى. منذ نهاية الكتاب وهو منشغل بنظرية العقلنة: عقلنة الحياة والمجتمع الحديثين.

كما أصدر هابرماس، في السنة نفسها التي أصدر فيها كتاب **التقنية**

(٢) J. Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité* (Paris: [s. n.], 1988), p. 3.

(٣) صدر الكتاب باللغة الألمانية لأول مرة سنة ١٩٦٨. نحن نعتمد الترجمة الفرنسية:
J. Habermas, *La Technique et la science comme idéologie*, trad. Franc. J. R. Ladmiral (Paris: [s. n.], 1973).

والعلم كأيديولوجيا، كتاباً آخر يتناول الموضوع نفسه تقريباً، إنّما ببعض الإسهاب ومن منظور أكثر تجذُّراً في تاريخ الفلسفة، عنوانه: **المعرفة والمصلحة**[٤]. وبهذا العنوان كذلك كان هابرماس قد ألقى سنة ١٩٦٥ درساً افتتاحياً في جامعة فرانكفورت، ثمّ نشره بعد ثلاث سنوات ضمن كتابه **التقنية والعلم كأيديولوجيا**.

إنّ ما سوف ينصرف إليه اهتمامنا في هذا البحث هو تناول موقف هابرماس من الحداثة والتقنية، ومن مختلف التيّارات الفلسفية المعاصرة المناصرة للعلم، وأبرزها الوضعانية المُحدثة، أو المؤيّدة للتقنية تأييداً يصل إلى حدّ الإعجاب.

أولاً: في أصول مناهضة الوضعانية

إنّ معايشة هابرماس لمجهودات التحديث في ألمانيا، خصوصاً بعد الحرب العالمية الثانية، ولمرحلة البناء المسترشد بالعقلانية، حيث الخطاب الثقافي والسياسي يكبت السؤال ويُقصي النقد، دفعته إلى اختيار الاستمرار في تقليد ثقافي وفلسفي ألماني يتخذ من السلب والنفي والنقد مبدأه الموجّه، ويجعل من الفلسفة أداة لتفكيك الأفكار والمعتقدات الرائجة والمتداولة، ومحاكمة الفكر الوضعاني الذي يكنّ له عداءً نظرياً مكيناً[٥].

ولو بحثنا عن أصول ذلك العداء، لوجدناها منغرسة في أعماق الخيار النقدي لمدرسة فرانكفورت، وتضرب بجذورها فيها. فبالرجوع إلى أسئلة النظرية النقدية يتبيّن للمرء أنّ نقد الوضعانيّة شكّل هاجساً أساسيّاً لدى دُعاة تلك النظرية، المتقدّمين منهم والمتأخّرين. فالكشف عن الآليّات النظرية والتاريخيّة والعلمية التي حكمت الفكر الوضعاني، والكشف عن إرادة القوة التي كانت تحايث تلك الآليات استدعيا منهم جميعاً القيام بحفريّات الجنوح العلموي لدى النزعات الوضعانية. وسوف نكتفي هنا بنموذج منهم،

(٤) J. Habermas, *Connaissance et intérêt*, trad. Franc. Gérard Clémençon (Paris: [s. n.], 1976).

صدر الأصل الألماني سنة ١٩٦٨، وأعاد المؤلف طبع الكتاب سنة ١٩٧٣ مرفقاً إياه بتذييل هام. والنص الفرنسي الذي نعتمده هو نص الطبعة الثانية.

(٥) محمد نور الدين أفاية، **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة: نموذج هابرماس** (الدارالبيضاء: أفريقيا الشرق، ١٩٩١)، ص ٧ ـ ٨.

نعتبره بليغاً، هو نموذج هربرت ماركوز (١٨٩٨ ـ ١٩٨٦).

فقد خصّص هذا المفكّر العديد من مؤلفاته لنقد كلّ أشكال الاستقطاب، وعلى رأسها الاستقطاب العِلْمَويّ والتقني، باعتبار التقنقراطية الوجه الآخر للفلسفة الوضعانيّة. فإذا كان أفلاطون أراد أن يجعل من الفلاسفة سادة، فإنّ التكنوقراطيّين يريدون أن يجعلوا من المهندسين مجلس إدارة مديري المجتمع»(٦).

ففي كتابه **العقل والثورة**(٧) يؤكد ماركوز أنّ الوضعانيّة من حيث اشتقاقها تعني مذهب الإيجاب والقبول (Positivisme)، وهما أمران يجب أن يُفهما في معناهما السياسيّ والأيديولوجي في سياق القرن التاسع عشر في فرنسا بالذات بعد الثورة الفرنسية. إنّ الإيجاب كان يعني قبول الأوضاع الراهنة والوقوف منها موقف الرضا والمناصرة؛ خلافاً للرفض أو النفي الذي كانت تحمل لواءه فلسفات أخرى عاصرها أوغست كونت (١٧٩٨ ـ ١٨٥٧)، رائد الوضعانية، في فرنسا أو خارجها، أبرزها فلسفة هيغل (١٧٧٠ ـ ١٨٣١) التي كانت ترتكز على فكرة السلب والتناقض، وهو الاتجاه ذاته الذي سار فيه ماركس (١٨١٨ ـ ١٨٨٢) في ما بعد مع تعديله كي يستقيم على قدميه. هذا فضلاً عن الفلسفات الاشتراكية الخياليّة في فرنسا، كفلسفة سان سيمون (١٧٦٠ ـ ١٨٢٥)، ومذهب برودون (١٨٠٩ ـ ١٨٦٥) الفوضوي. إنها اشتراكيّات تستند إلى فلسفة اجتماعية رافضة تتخذ موقف الرفض من الأوضاع الراهنة ومن النُّظم الاجتماعية القائمة، كما يدعو إلى تغييرها تغييراً جذرياً في الوقت الذي اكتفت فيه الوضعانية مع كونت بالدعوة إلى الإصلاح في إطار ما هو قائم وما هو موجود. لذا، فإنّ الإعجاب بالعلم ومعاداة الفلسفة لدى هذا المفكّر لا يمكن أن يُفهما إلّا في هذا السياق، سياق الهجوم المرير على فلسفات السلب والرفض ممثَّلةً في المذاهب الفلسفية الاجتماعية التي عرفت انتشاراً في فرنسا، وفي فلسفة هيغل واليسار الهيغلي في ألمانيا.

إنّ الوضعانية، مع أوغست كونت، لا يمكن أن تُفهم على أفضل نحو

---

(٦) M. Horkheimer, *Eclipse de la raison* (Paris: [s. n.], 1974), p. 68.

(٧) هربرت ماركوز، **العقل والثورة**، ترجمة فؤاد زكريا (بيروت: [د. ن.]، ١٩٧٩).

ما لم نستحضر الخصم الذي كانت هاته الفلسفة تواجهه. فقد جاءت كردّ فعل واع على الاتجاهات النقدية الهدّامة في فرنسا وألمانيا. وهو ردّ فعل اتّخذ طابعاً مريراً بوجه خاصّ في ألمانيا، فقد تمّ وصف مذهب هيغل، لقاعدته النقدية، بأنّه فلسفة سلبيّة تنفي أيَّ واقع لا معقول. لكنّ ردّ الفعل الإيجابي (=الوضعاني المحافظ) رأى في محاولة هيغل قياس الواقع وفق معايير العقل المستقل وتحدّياً للنظام القائم وبحثاً عن إمكانيّات الأشياء من دون معرفة واقعها الفعلي؛ لأنّها تقتصر على الصور المنطقية، ولا تصل إلى العمق الفعلي الذي لا يمكن استنتاجه في هاته الصور. إنّ الفلسفة السلبيّة، نظراً إلى بنائها التصوُّري، «تنفي» (أو تنكر) الأشياء على ما هي عليه. فالأمور الواقعة التي تؤلّف الوضع القائم أو الحالة الراهنة، حين ينظر إليها في ضوء العقل، تصبح سلبية، محدودة، عارضة ـ أي تصبح صوراً زائلة داخل عملية شاملة تؤدّي إلى تجاوزها. وهكذا نظر إلى الجدل الهيغلي على أنه أوضح أنموذج لكلّ سلب هادم لما هو معطى...»[٨].

حارب كونت أيضاً هذا النمط الفرنسي من الفلسفة السلبية، أي ضدّ تراث ديكارت وعصر التنوير.

ولعلّ النقطة التي يصبح فيها الارتباط واضحاً بين وضعانية القرن التاسع عشر والوضعانية المُحدثة هي توجيه الفكر نحو الأمور الواقعة، ورفع مكانة التجربة بحيث تصبح هي صاحبة القول الفصل في كلّ معرفة[٩].

تجدر الإشارة هنا أيضاً إلى أنّ المشروع الذي قدّمه كونت لبناء علم اجتماع جديد على أسس منهجيّة جديدة، كان الهدف منه فصل النظرية الاجتماعيّة عن ارتباطها بالفلسفة السلبيّة ووضعها في فلك المذهب الوضعانيّ (=الإيجابي). وفي الوقت ذاته تخلّى كونت عن الاقتصاد السياسي بوصفه عماد النظرية الاجتماعية، وجعل من المجتمع موضوعاً لعلم مستقلّ، وهو «علم الاجتماع»[١٠].

والحقيقة أنّ الخطوتين كانتا مترابطتين: فعلم الاجتماع أصبح علماً نتيجة

---

(٨) نفس المرجع، ص ٣١٣.

(٩) نفس المرجع، ص ٣١٥.

(١٠) نفس المرجع، ص ٣٢٧.

تخلّيه عن وجهة النظر المتعالية للنقد الفلسفي. وأصبح ينظر إلى المجتمع الآن على أنّه مجموع مركّب من الوقائع متحدّد بدرجات متفاوتة، تحكمه قوانين عامّة بدرجات متفاوتة ـ أي أنّه مجال يعامل كأيّ مجال آخر للبحث العلمي. ورأى كونت أنّ التصوُّرات التي تفسّر هذا المجال يجب أن تستمدّ من الوقائع التي يتكون منها هذا المجال، أمّا مضمونات التصوُّرات الفلسفية، التي تحاول أن تصل إلى أبعد من ذلك، فينبغي استبعادها.

هكذا يرى ماركوز أنّ اسم الوضعانية (=الإيجابية) اسم سجالي، أي لا يمكن أن يفهم إلّا في سياق خِلافيّ واختلافي، أي، لا يُفهم إلا باستحضار الخصم الذي كان يحاربه. حينئذ يتبيّن للمرء أنّه نحت للدلالة على ذاك التحول من نظرية فلسفية إلى نظرية تريد أن تكون علمية[11]. فحلول الملاحظة محلّ التأمّل في علم الاجتماع عند كونت، يعني تأكيد النظام بدلاً من أي خروج على النظام؛ وهو يعني سلطة القوانين الطبيعية بدلاً من الفعل الحرّ، والتآزر بدلاً من اختلال النظام. والواقع أنّ فكرة النظام، التي كانت أساسية في مذهب كونت الوضعاني، لها مضمون شمولي في معناها الاجتماعي، فضلاً عن المنهجي، ولقد كان التأكيد المنهجي ينصبّ على فكرة علم موحّد، وهي الفكرة نفسها التي تسيطر على التطوُّرات الأخيرة للوضعانية[12].

ينعت ماركوز الوضعانية، أو الفكر الإيجابي، في موضع آخر، بأنّها فلسفة أحاديّة البُعد[13] تعكس تطوُّر المجتمع الآحادي البُعد الجديد وأشكال الرقابة التقنقراطية فيه. ثمة إذاً طابع أيديولوجي ملازم لكلّ جُنوح وضعاني وعِلْموي، فرَبْطُ صدق الفكر والمعرفة باختيارهما الواقعي، وجَعْلُ العلوم الفيزيائية نموذج اليقين والدقة، والاعتقاد أنّ تقدُّم المعرفة منوط بالاحتذاء بذلك النموذج، كلُّها علامات على انتصار معايير الواقع التكنولوجي حيث يتحوّل العالم إلى عالم أدوات ومنافع ومصالح. لذا، فإنّ ما يميّز الحضارة الصناعية المتقدمة ويشهد على التقدم التقني هو الرفاه، والفعالية، وافتقاد

(١١) نفس المرجع، ص ٣٢٧.

(١٢) نفس المرجع، ص ٣٣٤.

(١٣) هربرت ماركوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، ترجمة ج. طرابيشي (بيروت: [د. ن.]، ١٩٧١)، ص ١٩٥.

الحرّية الفردية. «وهل ثمّة ما هو أكثر عقلانية من إلغاء الفرديةّ عن طريق مكننة الأعمال الضروريّة اجتماعياً، لكن الشاقة؟»[١٤]. إنّ لغة الفعالية والإنتاجية هي لغة النظام التكنولوجي. وحتّى الحقوق والحرّيات، التي كانت عوامل أساسية في المراحل الأولى من المجتمع الصناعي، تقلّ أهمّيتها وحيويّتها في مرحلة أكثر تقدُّماً، وتفرغ من مضمونها التقليدي. «فقد كانت حرّية الفكر والكلام والضمير، شأنها شأن المشروع الحرّ الذي كانت تخدمه وتذود عنه، تهدف، وهي المكوّنة في جوهرها من أفكار نقديّة، إلى استبدال ثقافة مادّية وفكريّة بالية بثقافة أخرى أكثر فعالية وعقلانيّة. وعندما أخذت تلك الحرّيات والحقوق صفة المؤسّسات شاطرت المجتمع، الذي أصبحت جزءاً لا يتجزّأ منه، مصيره، وبكلمة واحدة: إنّ الإنجاز يموّه المقدّمات»[١٥].

يصف ماركوز المجتمع الصناعي المعاصر بأنّه مجتمع يضفي صفة العقلانية على اللاعقلانية؛ باعتباره مجتمعاً تسنده حضارة منتجة، ناجعة، قادرة على زيادة الرفاه وعلى إضفاء صفة الحاجة على ما هو زائد عن الحاجة، وتحويل ما هو كماليّ إلى ما هو ضروريّ، والهدم إلى البناء. وبمقدار ما تحوّل الحضارة القائمة عالم الشيء إلى بعد للجسم والروح الإنسانيين، يصبح مفهوم الاستلاب بالذات إشكاليّاً. فالناس يتعرّفون على أنفسهم في بضائعهم، ويجدون جوهر روحهم في سيارتهم وجهازهم التلفيزيوني الدقيق الاستقبال، وفي بيتهم الأنيق وأدوات طبخهم الحديثة. . . إنّ الآلية التي تربط الفرد بمجتمعه قد تبدّلت هي نفسها، والرقابة الاجتماعية تحتلّ مكانها في قلب الحاجات الجديدة التي ولّدتْها[١٦].

فالأشكال السائدة من الرقابة الاجتماعية هي أشكال تكنولوجية بمعنى جديد. وممّا لا ريب فيه أنّ البنية التقنية وفعالية جهاز التدمير والإنتاج قد ساهمتا، في المرحلة الحديثة الراهنة، في إخضاع السكّان لتقسيم العمل الحالي. ولكن الرقابات التقنية غدت اليوم تعبيراً عن ذات العقل الذي أصبح

---

(١٤) نفس المرجع، ص ٣٧.

(١٥) نفس المرجع، ص ٣٧.

(١٦) نفس المرجع، ص ٤٥.

خادماً لكلّ الجماعات ولكلّ المصالح الاجتماعية، بحيث إنّ كلّ تناقض يبدو لاعقلانيّاً وكلّ معارضة مستحيلة(١٧).

ويعتبر ماركوز أنّ ثمّة رابطة ما بين العقل ما قبل التكنولوجي، والمتجلّي في علاقات التبعية في أشكالها السابقة على العصر الصناعي، والعقل التكنولوجي. فإذا كان تميّز العلاقات الأولى هو طابع التبعية الشخصيّة، فإنّ ما يميّز هذا العقل الأخير هو استمرار التبعية، إنّما في لون جديد؛ إذ يحلّ محلّ التبعية الشخصية، شيئاً فشيئاً نوع آخر من التبعية: تلك التي تخضع المرء «لنظام أشياء موضوعي»، ويعني به القوانين الاقتصادية، وقوانين السوق، وغيرها... ولئن كان «نظام الأشياء الموضوعي» من صنع السيطرة ونتائجها هو الآخر، فإنّ السيطرة تعتمد الآن على درجة أكبر من العقلانية، عقلانية مجتمع يدافع عن بنيته الهرمية، ويستغلّ في الوقت ذاته، وبصفة أنجع، الموارد الطبيعية والفكرية، ويوزّع على نطاق متعاظم باستمرار أرباح هذا الاستغلال. نحن نحيا ونموت تحت راية العقلانية والإنتاج، كما يقول ماركوز، إنها أيديولوجية النظام الاجتماعي التكنولوجي، الذي يرهن العقل النظري بالعقل العملي انطلاقاً من أنّهما متمايزان ومنفصلان ومن أنّ الحياد، الذي هو جوهري وأساسي بالنسبة إلى العلم الخالص، يمكن نسبته أيضاً إلى التقنية. فالآلة لا تبالي بالاستعمالات الاجتماعية التي صُنعت من أجلها، وإنّما كل ما هو مطلوب أن تتّفق هذه الاستعمالات مع الإمكانيات التقنية للآلة. بيد أنّ هذا التصوُّر لا يبدو مطابقاً للواقع. فالعلاقة القائمة بين العلميّ وتطبيقه، بين عالم الإنشاء العلمي وعالم الإنشاء والسلوك، وثيقة جداً وتخضع لمنطق واحد وعقلانية واحدة: منطق السيطرة وعقلانيّتها(١٨).

يقيم ماركوز البرهان على الطابع الأداتيِّ النزعةِ للعقلانيّة الاجتماعيّة، ذلك الطابع الذي يجعل منها قبليّاً وبشكل مسبق تكنولوجياً، والتأكيد أنّ هاته الأخيرة شكل من أشكال الرقابة والسيطرة الاجتماعية(١٩).

---

(١٧) نقس المرجع، ص ٤٥.

(١٨) نفس المرجع، ص ١٨٧.

(١٩) نفس المرجع، ص ١٩٠.

يقول ماركوز: «إنّ التكنولوجيا المعاصرة تضفي صيغة عقلانية على ما يعانيه الإنسان من نقص في الحرية، وتقيم البرهان على أنه يستحيل «تقنياً» أن يكون الإنسان سيّد نفسه وأن يختار أسلوب حياته. وبالفعل، إنّ نقص الحرّية لا يطرح نفسه اليوم على أنّه واقعة لا عقلانيّة أو واقعة ذات صبغة سياسيّة، وإنّما يعبّر بالأحرى عن واقع أنّ الإنسان بات خاضعاً لجهاز تقنيّ يزيد من رغد الحياة ورفاهيتها، كما يزيد من إنتاجية العمل. إنّ العقلانيّة التكنولوجية لا تضع شرعيّة السيطرة موضع اتّهام، وإنّما هي تحميها بالأحرى، والأفق الأداتي النزعة للعقل يطلّ على مجتمع كليّ استبدادي موسوم بالسمة العقلانية»[٢٠].

يتبين، إذاً، أنّ التقنية ليست شيئاً محايداً عديم اللون والطعم والرائحة. كما إنّها ليست مجرّد تطبيق عملي لممارسة نظرية هي العلم. إنّها منطق، أو وضع، أو موقف فلسفي أو أيديولوجي. ليست آلات وأدوات ووسائل عمل في يد الإنسان، بل إنّها أدوات ووسائل تكرّس منطق السيطرة، وتكشف عصر التقدّم التقني وأيديولوجيا النظام التكنولوجي.

ثمة مشابهات بين هذا الموقف الذي دافع عنه ماركوز ثم هابرماس، وموقف الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر (M. Heidegger) الذي يَعتبر الوضعية الأساسية للأزمنة الحديثة هي «الوضعية التقنية»، ولأنّ العصر عصر تقني، فالتقنية شكل من أشكال الحقيقة وكيفيّة من كيفيّات الوجود، أو نمط من أنماط تجلّياته.

إنّه موقف يصبّ في القول بـ «لاحِياديّة» التقنية، خلافاً للموقف الماركسي الذي يعتبرها مجرّد تطبيق للعلم[٢١].

لقد تبلور هذا الموقف من التقنية والعِلموية بداية مع كلّ من هوركهايمر وأدورنو في كتابهما **جدل العقل** الذي خصّصاه لنقد تجلّيات الحداثة التقنية[٢٢].

---

(٢٠) نفس المرجع، ص ١٩٠.

(٢١) للمزيد من الاطّلاع على موقف ماركس من التقنية، انظر: Kostas Axclos, *Marx penseur de la technique*, 2 vols. (Paris: [s. n.], 1961).

(٢٢) M. Horkheimer et T. Adorno, *La Dialectique de la raison* (Paris: [s. n.], 1974).

ثانياً: التقنية والعلم كأيديولوجيا

ينفي هابرماس وجود حياد أو براءة أو صفاء علمي. فالعلم في سياق العقلانية التقنيّة تحايثه حسابات السياسة، أي إرادة قوّة بالمعنى النيتشوي، ينبغي إخراجها إلى واضحة النهار. وهو أمر يتطلّب نقد الوضعانيّة والتيّارات المُعجبة بالعلم والنزعة التقنية. فهاته جميعاً تعبيرات متنوّعة للأيديولوجيا المكوِّنة للحداثة التقنية.

وتعتبر الوضعانية، في نظر هابرماس، تعبيراً عن ذلك الجنوح إلى تحنيط العلم لدرجة يتحوّل معها إلى إيمان جديد واثق من قدرته الهائلة على تقديم أجوبة لكلّ الأسئلة المطروحة واقتراح حلول ناجعة لكلّ القضايا. أمّا النزعة التقنية، فهي الجنوح إلى اعتبار التطبيق العملي للمعرفة العلمية هو وحده الكفيل بأن يقدّم المجتمع؛ بل إنّها تنظر إلى التقنية نظرة أداتية مُحِيلة إيّاها إلى وسائل محايدة قوامُها التوظيف العملي للمعرفة العلمية، ومتناسيةً أنّ التقنية تحوّل الإنسان نفسه إلى وسائل وأدوات، فتقمع طاقاته الإبداعية والتحرُّرية. بهذا المعنى تكون أيديولوجيا ينبغي انتقادها من خلال نقد الحداثة والمجتمع الحديث الذي يجمع بين العلم والتقنية والصناعة، وحوّل ذلك إلى «قوة منتجة أولى». فمنذ أن تحوّل العلم إلى قوة منتجة ذات وظائف اجتماعية، بات قوة أيديولوجية باعتباره يلعب دوراً أساسيّاً في منح المشروعية للنظام الاجتماعي والسياسي الحديث المؤسَّس على العقلانية التقنية.

يضع هابرماس على عاتقه، إذاً، مهمّة كشف الغطاء عن الوهم العلموي والتقنوي الذي يجعل النموذج التكنوقراطي النموذج الأسمى في العلاقة بين القرار السياسي والمعرفة العلمية[٢٣]. وقد حاول في النص الأساسي الذي خصّصه لمسألة التقنية، وهو كتاب: **التقنية والعلم كأيديولوجيا** أن يستأنف أبرز أطروحة دافع عنها ماركوز ويناقشها؛ ألا وهي الاعتقاد أنّ التكنولوجيا تضفي على الأشياء صفة الأدوات وتُحيلها إلى مجرّد وسائل، فتنقلب بذلك إلى عائق أمام التحرّر؛ إذ يتحوّل الإنسان نفسه فيها إلى أداة.

يرجع الفضل إلى ماكس فيبر في استخدام مفهوم «المعقولية» لوصف

(٢٣) أفاية، **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة: نموذج هابرماس**، ص ٦٢.

الشكل الرأسمالي للنشاط الاقتصادي، والنمط البرجوازي للمبادلات، والأنماط البيروقراطية للسيطرة. وعليه، فإنّ العقلنة تعني توسيع المجالات المجتمعية التي تخضع لمعايير القرار العقلي التي تشير ـ بموازاة مع تصنيع العمل الاجتماعي ومكننة الحياة الاجتماعية وإضفاء الصفة الآلية والتقنية على حياة الإنسان[٢٤] ـ إلى أنّ ما يميّز الحضارة الصناعية المتقدّمة هو رُزُوحها تحت أشكال من الرقابة المتعدّدة المستويات، التي تُحشر في عداد العقلنة والتخطيط والترشيد المتوخّية كلُّها تحقيق «غايات» و«أهداف» معقلنة.

ويؤكد هابرماس أنّ «العقلنة» المتزايدة للمجتمع تتمّ بموازاة مع عملية إضفاء صبغة المؤسّسة على التقدّم العلمي والتقني. فبقدر ما يتدخل العلم والتقنية في مؤسّسات المجتمع ويُفقدها طابعها كمؤسسات، تغدو الإنتاجية هي المُعبِّئ الوحيد للمجتمع، وتضع نفسها فوق كلّ مصلحة.

هكذا يحوّل هابرماس مفهوم العقلنة، مثلما استخدمه ماكس فيبر، ويكيّفه تكييفاً يجعله يسير على قدميه، وليس على رأسه كما كان الأمر مع ماكس فيبر. وهابرماس، هنا، يسير على خُطى ماركوز الذي انتقد الطابع الصوري للمعقوليّة في صيغتها الفيبرية وكأنّها مجرّد عمليّة تتمّ في حدود نشاط عقلي يقرّره رئيس مؤسّسة رأسمالية متوخّياً منه تحقيق غايات وأغراض عمليّة استناداً إلى معايير العلم والتقنية. فهو يرى أنّ خلف هذه «المعقولية» المظهرية ثمة إرادة سياسية ثاوية تسعى إلى توسيع مجال السيطرة وعقلنته. فكلّ عقلانية تكنولوجية يُحايثها منطق للسيطرة يتمثّل في إخضاع الإنسان لنظام الأشياء. فما دامت معقوليّةٌ من هذا القبيل تقوم على وضع الخطط والاختيار بينها، بحثاً عن أفضلها، واستخدام التكنولوجيا الملائمة، وتهيئ الأنظمة المناسبة والمُواتية، لبلوغ غايات ثابتة ومحدّدة، فإنّها تبقى شيئاً يتمّ في غفلة عن التفكير وفي خلسة من المصالح الاجتماعية الكبرى. إنّ معقوليّةً من هذا القبيل، لن تخدم سوى علاقات التسيير والتحكّم التقني؛ إنها تفترض نوعاً من السيطرة على الطبيعة أو على المجتمع؛ ذلك أنّ النشاط العقلي حينما يطرح لنفسه غايات يتحوّل إلى رقابة. لذا، فإنّ «عقلنة» شروط الحياة تعني في نهاية الأمر تحويل السيطرة إلى مؤسّسة لها شرعيّتُها، التي لا ينتبه

---

(٢٤) Habermas, *La Technique et la science comme idéologie*, p. 3.

إلى أنّها شرعيّة سياسية: وهذا هو جوهر النقد الذي يوجّهه ماركوز ثم هابرماس لماكس فيبر(٢٥).

ففي المجتمعات الرأسمالية المتقدّمة صناعياً، تتّجه السيطرة إلى أن تفقد طابعها القمعي الهيمني، لتتحوّل إلى نوع من السيطرة «المعقلنة» من دون أن تتخلى، مع ذلك، عن طابعها السياسي أو تفقده.

لكنّ الطابع القمعي لا يختفي كليّة، بل يتّخذ لنفسه مظاهر وتجلّيات تتمثّل في خضوع الأفراد ورُزوحهم تحت نير جهاز الإنتاج والتوزيع واندماجهم الكلّي في منطقه. إلّا أنّ الأفراد لا يعُون الجوهر القمعي لكلّ ذلك؛ لأنّه يضفي على نفسه رداءً جديداً من الشرعية، مفادُه الزعم أنّ السيطرة على الطبيعة والتحكّم في الإنتاجية المتزايدة هو ما سوف يضمن للأفراد شروط عيش رغد.

لقد فاق تعاظم قوى الإنتاج، الذي هو أحد مميّزات التقدّم العلمي والتقني المعاصر، كلّ النِّسب والحدود. ومبادئ العلم الحديث قد رُكّبت وبُنيت مسبقاً على نحو يمكن معه استخدامها كأدوات مفاهيميّة من طرف عالم الرقابة الإنتاجي، الذي يجدّد نفسه بصفة أوتوماتيكية. وكان من نتيجة ذلك أن اندمجت النزعة الإجرائيّة النظريّة بالنزعة الإجرائية العملية، وامتزجت بها. وهكذا قدّم المنهج العلمي، الذي فتح الباب على مصراعيه أمام السيطرة الفعّالة على الطبيعة، مفاهيم محضة، ولكنّه قدّم أيضاً مجموع الأدوات التي سهّلت سيطرة الإنسان على الإنسان على نحو مطّرد الفاعلية من خلال السيطرة على الطبيعة. ولقد أصبح العقل النظري، بمحافظته على بقائه وحياده، خادماً للعقل العملي. كما كان هذا التلاقي مفيداً لكليهما. واليوم لا تزال السيطرة قائمة. وقد أخذت طابعاً أكثر شمولاً بفضل التكنولوجيا، وبوجهٍ خاصّ بوصفها تكنولوجيا. فالتكنولوجيا تبرز ابتلاع السلطة السياسية من خلال امتدادها إلى كل دوائر الثقافة.

إنّ التكنولوجيا المعاصرة تضفي صيغة عقلانية على ما يُعانيه الإنسان من نقص في الحرّية، وتقيم البرهان على أنّه يستحيل «تقنياً» أن يكون الإنسان سيّد نفسه، وأن يختار أسلوب حياته. وبالفعل، فإنّ نقص الحرّية لا يطرح

---

(٢٥) نفس المرجع، ص ٥.

نفسه اليوم على أنّه واقعة لا عقلانية أو واقعة ذات صبغة سياسيّة، وإنّما يعبّر عن واقع أنّ الإنسان قد بات خاضعاً لجهاز تقنيّ يزيد من رغد الحياة ورفاهيتها كما يزيد من إنتاجيّة العمل.

إنّ العقلانية التكنولوجية لا تضع شرعية السيطرة موضع اتّهام، وإنّما تحميها، والأفق الأداتي الوسيلاني النزعة للعقل يقود إلى مجتمع كلّياني مستبدّ وقد أُضفيت عليه الصفة العقلانية(٢٦).

إنّ «العقلنة» في هذا المجال، التقني والأداتي، لن تفهم حقيقتها، بحسب هابرماس، إلّا في المعنى الفرويدي: عقلنة الكبت والسيطرة عليه.

إنّ فكرة كون العلم الحديث يعتبر حصيلة تكوين تاريخي، لم يقتبسها هابرماس، وقبْله ماركوز، من «التفكيك» الهايدغري للميتافيزيقا الغربية، بل اقتبسها من هوسرل، وبالضبط من كتابه: **أزمة العلوم الأوروبيّة**(٢٧).

وفي سياق مادّي متمركس، حاول إرنست بلوخ (E. Bloch) أن يطوّر هذه الفكرة، لينتهي إلى أنّ معقولية العلم الحديث قد حرّفها النظام الرأسمالي، ممّا جعل التقنية الحديثة تفقد براءتها كقوّة إنتاجية خالصة. لكن ماركوز يُعتَبر أوّل من اتّخذ الفكرة نفسها منطلقاً تحليليّاً لنظرية في المجتمع، مجتمع الرأسمالية المتقدّم. وبهذا الصدد يذكر هابرماس أنّ لديه تحفُّظاً على تلك النظريّة؛ لأنّها تعاني عدّة التباسات لم يدخل في تفاصيلها.

ومن مؤاخذاته على ماركوز، بخصوص هذه المسألة، أنّه يسقط في نوع من المثالية الحالمة التي تؤمن بانبعاث علمٍ وتقنية جديدين بعد انتهاء سيطرة الإنسان على الإنسان واندثار أشكال الرقابة التي تَحُول دون تحرُّر الإنسان؛ وهو الموقف ذاته الذي دافع عنه ماركس الشابّ في مخطوطات ١٨٤٤ والعديد من أقطاب مدرسة فرانكفورت أنفسهم، في ما بعد، أمثال هوركهايمر، وأدورنو، وغيرهما، بصيغ متخفّية ومُواربة(٢٨).

---

(٢٦) نفس المرجع، ص ٩. الملاحظ أنّ هابرماس يتابع هنا ماركوز في كتابه: **الإنسان ذو البعد الواحد**، ص ١٩٠ ـ ١٩١.

(٢٧) نشر النص الألماني في لاهاي سنة ١٩٥٤، وترجم إلى الفرنسية سنة ١٩٦٢ بعنوان: Ed. Husserl, *La Crise des sciences europèennes et la phénomènologie transcendantale*, trad. G. Granel (Paris: [s. n.], 1962).

(٢٨) Habermas, *La Technique et la science comme idéologie*, p. 11.

وحجّة هابرماس على ما يقول نصٌّ صريح لماركوز يقول فيه: «ولكن ما أحاول أن أبيّنه هو أنّ العلم قد اتّخذ بفعل منهجه ومفاهيمه وسيلة لتعزيز عالم ظلّت فيه السيطرة على الطبيعة مرتبطة بالسيطرة على الإنسان. فالطبيعة، المعقولة والملجومة من قبل العلم، لا تزال ماثلة في جهاز الإنتاج والتدمير التقني الذي يضمن للأفراد حياتهم ويُسهّلها، والذي يخضعهم في الوقت نفسه لأرباب الجهاز. وهكذا يتداخل تسلسل العقل الهَرمي مع تسلسل المجتمع الهرمي. ومن هنا أقول: إنه لو طرأ تغيُّر على اتّجاه التقدم، فحطّم العلاقة الوثيقة القائمة بين عقلانية التقنية وعقلانية الاستغلال، لطرأ أيضاً تغيُّر على بنية العلم بالذات. وفي مثل هذه الحال ستتطوّر فرضيات العلم، من غير أن تفقد طابعها العقلاني في سياق تجريبي مغاير تماماً (سياق عالم تمّتْ تهدئته)، وسيُنشئ العلم بالتالي مفاهيم عن الطبيعة مغايرة كلياً، وسيقرّر وقائع مغايرة جوهرياً»[٢٩].

وكأنّ ماركوز، من خلال هذا النص، يلوّح بإمكانية وجود علم غير مرتبط بالسيطرة، أيْ علم متحرّر وتحرُّري، علم لا تشُدّ فيه التكنولوجيا قبضتها وهيمنتها تدريجياً على الطبيعة، لكي لا يشدّد الإنسان قبضته على الإنسان، ويُحكم هيمنته تدريجياً عليه. أي إنّ صاحب كتاب **الإنسان ذو البعد الواحد** يتناسى أن ثمّة ارتباطاً وثيقاً بين التقنية مثلما هي متداولة في الأزمنة الحديثة والمعاصرة وبين بنية النشاط العقلاني المتّجه نحو تحقيق غايات محدّدة. وهو ما يفسّر ضرورة الأشكال المتعدّدة للرقابة والاحتكام إلى النجاعة والإنتاجية. وكأنّ تاريخ التقنية هو تاريخ لإضفاء الموضوعية والأداتية على النشاط العقلاني للإنسان بالتدريج[٣٠]. وعليه، لا يتصوّر هابرماس كيف يمكن التخلّي عن التقنية، عن هاته التقنية لصالح أخرى تختلف عنها اختلافاً نوعياً تكون فيها الطبيعة شريكاً للإنسان بدلاً من أن تظلّ موضوعاً لاستغلاله[٣١].

وبهذه المناسبة يدعو هابرماس إلى ضرورة القيام بمراجعة نقديّة للعديد من الأطروحات الأساسية التي يستند إليها ماركوز، والتي هي، نوعاً ما،

(٢٩) ماركوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، ص ١٩٢.

(٣٠) Habermas, Ibid., p. 13.

(٣١) نفس المرجع، ص ١٥.

أطروحات تنتمي إلى المادّية التاريخيّة. لا بدّ في اعتقاده من إضفاء صفة النسبية على مجال انطباق مفهوم الأيديولوجيا ونظريّة الطبقات، اللذين يشكّلان الإطار المفاهيمي الذي ضمّنه بلور ماركس الفرضيّات الأساسية للمادّية التاريخية، كما لا بدّ من إعادة صياغته انطلاقاً من اعتبارات جديدة. وهو هنا يقترح استبدال الزوج: قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج، بزوج آخر أكثر تجريداً هو: العمل والتفاعل. فعلاقات الإنتاج تميّز مجالاً لم ينغرس فيه الإطار المؤسّسي إلّا خلال المرحلة الرأسمالية الليبرالية من تطوُّره؛ أمّا قبلها أو بعدها فلا. صحيح أنّ قوى الإنتاج، حيث تتراكم عمليات التعلُّم المنظّمة في الأنظمة الفرعية للنشاط العقلاني الهادف إلى تحقيق غايات محدّدة، قد شكّلت منذ البدء محرِّكاً للتطور، إلّا أنّها، على ما يبدو، وخلافاً لما تصوّره ماركس، لا تشكل طاقة ثوريّة محرّرة في كل الظروف والأحوال تسير دوماً في اتّجاه الانعتاق. على أيّ حال، لم يعد صحيحاً منذ أن أصبح النموّ المتصاعد لقوى الإنتاج تابعاً لوتيرة التقدم العلمي والتقني، الذي هو تقدُّم يقوم بأداء وظيفة إضفاء الشرعية على السيطرة. ويفترض هابرماس أنّ النظام المرجعي القائم على العلاقة بين الإطار المؤسّسي (أي التفاعل) وبين الأنظمة الفرعية للنشاط العقلاني الهادفة إلى إنجاز غاية محدّدة (أي العمل بمعناه الواسع) أكثر ملاءمة لإعادة بناء تاريخ المراحل الاجتماعية ـ الثقافية التي مرّت بها البشرية[٣٢].

غير أنّ هابرماس لا يلبث أن يعود إلى الأطروحة الماركوزية الشهيرة، التي ترى أنّ الفئات المهمّشة وحدها، في المجتمع الصناعي المتقدّم، هي التي لا تقع تحت نير الوعي التكنوقراطي[٣٣]. ويعني هذا أنّها هي القادرة على تحرير هذا المجتمع، فتلك الفئات تشكل البديل الموضوعي الجديد للطبقة العاملة التي اندمجت في المجتمع الرأسمالي، وأصبحت تستفيد منه؛ أي تحوّلت إلى قوّة إيجاب بدل أن تكون قوّة سلب مثلما اعتقد ماركس.

فمنذ أن أصبح العلم قوة إنتاج ذات وظائف مجتمعية، صار من الضروري إعادة النظر ومراجعة الموقف من التقدّم التقني والعلمي وانعكاسه على بنية المجتمع الصناعي المتقدّم، كما بات من الضروري إعطاء نفَس

---

(٣٢) نفس المرجع، ص ٥٩ ـ ٦٠.

(٣٣) نفس المرجع، ص ٧١ ـ ٧٢.

جديد لنقد النزعة العلموية والوضعانية من حيث إنه نقدٌ لم يعد من الممكن أن يظلّ شأناً ذا صلة وارتباط بالخلافات النظرية داخل جدران الجامعة.

ثالثاً: المعرفة والمصلحة

أشرنا، آنفاً، إلى أنّ هابرماس ينفي وجود «حياد» علمي في سياق العقلانية التقنية. فالعلم والتقنية، في المجتمعات المتقدمة صناعياً، تُحايثهما حسابات السياسة. ولعلّ هذا ما يفسّر الموقف التقليدي لمدرسة فرانكفورت المعادي للمَذهبين اللذين يعبّران عن الأيديولوجية المكوّنة للحداثة التقنية، ويُضفيان عليها شرعية موهومة، **أُولاهما**: النزعة الوضعانية والنزعة التقنية، **ورديفتهما** النزعة العلموية.

أبرزنا، سالفاً، تجذُّر نقد هاته النزعات الثلاث في التراث الفرانكفورتي، خصوصاً مع هوركهايمر وأدورنو وماركوز، وقلنا إنّ معايشة هؤلاء لمجهودات التحديث في ألمانيا، خصوصاً بعد الحرب العالمية الثانية، دفعتهم إلى خيار السير في تقليد ثقافي وفلسفي ألماني يتّخذ من السلب والنفي والنقد مبدأه الموجّه، ويجعل من الفلسفة أداة لتفكيك الأفكار والمعتقدات الرائجة ومحاكمة الفكر الوضعاني. ويجمل بنا أن نذكّر بأنّ الوضعانية في نظر هابرماس جوهرُها تقديس العلم والاقتناع بقدراته السحرية الخارقة على تقديم حلول وأجوبة لكلّ الأسئلة والمشاكل. أمّا النزعة التقنية فقوامُها إحالة المعرفة العلمية والتكنولوجية إلى أيديولوجيا.

هذا من جهة، ومن جهة ثانية يذهب هابرماس إلى أنّ ما جعل من العلم قوة إنتاج ذات شأن في المجتمع المعاصر المتقدّم، ارتباطُه بالتقنية، والصناعة الحربيّة، والتصنيع المدني، والتسيير الإداري، وعملية صنع القرار واتّخاذه. وهذا ما جعل العلم يتعرّض لعملية تسييس هو والتقنية، مثلما جعل السياسة تتعرّض لعملية علمنة. لقد أصبح التقدّم العلمي والتقني المحرّك الحقيقي لتوسُّع قوى الإنتاج؛ ما كرّس الأطروحات الوضعانية التي تصبّ جميعاً في مماثلة المعرفة بالعلم ومُماهاتها به(٣٤). وفي ذلك إضفاء، غير مباشر، للشرعية على النظام السياسي والاجتماعي القائم على العقلانية التقنية

(٣٤) J. Habermas, *Profils philisophiques et politiques*, trad. F. Dastur, J. R. Ladmiral et M. B. de Launay (Paris: Gallimard, 1974), p. 44.

وعلى كلّ القيم والشعارات، التي أفرزتها هاته الأخيرة في المستوى الإبستيمولوجي النظري أو في المستوى العملي: كالنجوع، والفعالية، والواقعية، والإجرائية، والبراغماتية...

يميط هابرماس اللثام عن الأوهام الثاوية خلف هاته المفاهيم، التي تصبّ جميعاً في تكريس سيادة العلم والتقنقراطية وسيادة النموذج التقنقراطي. كما يزيح الألقاب عن وهم موضوعية المعرفة العلمية وبراءتها ونقائها، وذلك من خلال إبراز أشكال تخفي المصلحة والمنفعة الإنسانيّتين في الممارسة النظرية العلمية.

ففي مقدمة كتاب **المعرفة والمصلحة** يعلن هابرماس عن نيّته إعادة بناء ما قبل تاريخ الوضعانية المحدثة، وذلك بردّ الاعتبار للتأمُّل الفلسفي، خصوصاً وأنّ الوضعانية تريد أن تبني نفسها كاتّجاه، على أنقاض التصوُّرات التقليدية للعالم ولا سيما الميتافيزيقية منها، وعلى فهم لا تاريخي للعلم يحيل الوقائع إلى معطيات مباشرة. لذا، لا بدّ من ردّ الاعتبار للفلسفة وللسؤال الفلسفي لا في ثوبه الميتافيزيقي فحسب، بل في ثوبه الإبستيمولوجي كذلك من خلال تنشيط المعرفة العلمية واستئناف النظر فيها كممارسة تاريخية، وكحركة فكرية، وكفعل فلسفي يعطي العلوم التجريبية قيمتها الإجرائية الحقيقية والعلوم الاجتماعية مكانتها الفعلية في تقسيم العمل النظري. يذهب هابرماس إلى أبعد من ذلك حينما يدعو إلى إعادة بناء الوضعانية المحدثة من منطلق القصد المنهجي في تحليل ارتباط المعرفة والمصلحة. ذلك أنّ الانتقال من نظرية المعرفة إلى نظرية العلم (أو الإبستيمولوجيا) لم يكن انتقالاً من دون خسائر وضحايا. وأبرز ضحية، حسب هابرماس، هو التفكير الفلسفي. إنّ الإبستيمولوجيا الوضعانية أساسها نفي التفكير والاستغناء عنه[٣٥]. من ضحاياه، أيضاً، الفهم الذي يطرح كمقابل للتفسير ومعارض له. وهابرماس، في نقده للوضعانية بمختلف صيغها، انتبه إلى أنّ الفهم ومختلف مشتقّاته كان يُقصَى من طرف الوضعانيّين باسم العلمية والحذر العلمي؛ هذا مع أنّ تكوين العلوم التجريبية نفسها يتضمّن بالضرورة لحظة فهم، ولو بصورة ضيقة، ثم في مرحلة ثانية عندما تتأكّد شرعية الفهم باعتباره مؤسّساً للعقلانية وموسّعاً لمجال الإبستيمولوجيا ضدّ المحاذير الوضعانية، يتعيّن مواجهة ادّعاء علوم

(٣٥) نفس المرجع، ص ٣١.

التأويل في زعمها أنّها تُعتبر البديل الوحيد للوضعانية. ومن أجل دحض هذا الزعم أثبت هابرماس أنّ الهيرمينوطيقا نفسها غير ممكنة ما لم تتوافر لحظة التأمّل الذاتي النقدي مثلما تعكسه العلوم النقدية، وهي في اعتقاد هابرماس: الماركسية، والتحليل النفساني، والفلسفة بوصفها نظرية نقديّة؛ لأنّ كلّ هيرمينوطيقا لا تستند إلى الانشغالات النقدية تظلّ عاجزة عن أداء دور حقيقي لا يسقط في الأيديولوجيا.

يعترض هابرماس، إذاً، على النزعات الوضعانية بخصوص موقفها من العلوم التجريبية؛ ودورها الأيديولوجي كنزعات تضفي صفة الشرعية على أشكال الرقابة والقمع في المجتمع الصناعي المتقدم برفعها شعار «حياد» العلم والتقنية وبراءتهما، ومناداتها بضرورة توافر ذلك حتى في العلوم الاجتماعية كشرط للحاقها بركب العلوم الدقيقة. وهو شرط يتجاهل خصوصية العلوم الاجتماعية ونوعية أساسها الإبستيمولوجي، كما يتغافل عن المحدودية المنهجية والمفاهيمية والإجرائية لكلّ حقل علمي.

يؤكد هابرماس إذاً ألّا حياد في الممارسة العلمية؛ إذ كلّ نمط من أنماط المعرفة يخضع لتوجيه مصلحة معينة. ومن أجل الكشف عن المصالح الثاوية خلف كلّ نشاط معرفي تتعيّن ممارسة النقد في بُعده الاستكشافي الحفري. وهو أمر لا تسعف الباحث فيه سوى العلوم الاجتماعية المسلحة بأعمال فرويد ونيتشه وماركس[٣٦].

ويميّز هابرماس بين ثلاثة أنواع من المصالح:

ثمّة **أوّلاً**، المصلحة التقنية أو الأداتية، وهي تلك التي تنظّم العلوم التجريبية. فهاته الأخيرة تتحدّد في كون دلالة عباراتها ذات الطابع التجريبي تكمن في قابليتها للاستغلال التقني. وهذا هو سرّ الارتباط بين المعرفة التجريبية والمصلحة التقنية.

ثمّة **ثانياً**، المصلحة العلمية، ومجالها هو مجال التواصل بين البشر، الذي هو حقل العلوم التاريخيةالتأويلية التي تنطلق من فهم المعنى عبر قناة التأويل، تأويل الخطابات والنصوص.

---

(٣٦) Habermas, *Connaissance et intérêt*, p. 223.

ثمّة **أخيراً**، المصلحة من أجل التحرُّر، ومجالها العلوم الاجتماعية النقدية (الماركسية، والتحليل النفساني، وفلسفة التأمُّل النقدي). فالمصلحة من أجل الانعتاق توفّر الإطار المرجعي للفرضيات النقدية باعتبار أنّ التأمل النقدي يحرّر الذات من سلطة الأصنام والأوهام وقوى الجمود[٣٧].

ما تجدر الإشارة إليه هو أنّ المصلحة لا تكون نشيطة إلّا داخل الفعل النقدي الذي يكشف إلى واضحة النهار المصالح المحرّكة للأنشطة التي تولّدها ضغوط المؤسّسة.

المصلحة التقنية مؤشّر على بعد العمل، والمصلحة العملية مؤشّر على بعد التفاعل، والمصلحة التحرُّرية المؤسّسة على النقد مؤشّر على الفعل النقدي.

ويتبيّن لمتصفّح كتاب هابرماس: **المعرفة والمصلحة** الذي تناول فيه بالدرس مفهوم المصلحة، الحضور القوي للتراث النقدي الألماني انطلاقاً من كانط، وصولاً إلى فرويد وماركس، مروراً بهيغل ونيتشه. غير أنّ الملاحظ هو أن هابرماس كان منشغلاً بتطوير هذا التراث النقدي كي يرقى إلى نظرية للمجتمع تصلح لأنْ تطرح عناصر نظريّة تواصلية في الحداثة[٣٨]. وهذا ما أدّى به إلى إقصاء كلّ النزعات التي تكبت السؤال النقدي، وعلى رأسها النزعة الوضعانية التي تطرح العلم باعتباره النشاط الوحيد الذي ينتج عبارات ذات معنى، مُقصيةً بذلك التفكير في أيديولوجيا العلم والتقنية من خلال كبت السؤال بخصوص المصالح الاجتماعية الآجلة والعاجلة، التي تكمن خلف كلّ قرار تقني. وبذلك تتكرّس مشروعية السيطرة التقنية للمصالح القائمة، كما تظلّ المُضمرات الأيديولوجية للعلم والتقنية في الظلّ لا تطالها يد النقد.

خاتمة

أوقفتنا الصفحات السابقة على موقف هابرماس من الحداثة، والتقنية، ومن مختلف التيارات المناصرة للعلم، وعلى رأسها الوضعانية المحدثة. وقد تأكّد لنا بهذا الخصوص أنّ ذلك الموقف ينحو، إلى حدّ كبير، المنحى

---

(٣٧) انظر: نفس المرجع، ص ٢٣٠، وأفاية، **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة: نموذج هابرماس**، ص ٦٧ ـ ٦٨.

(٣٨) أفاية، نفس المرجع، ص ٦٩.

الماركوزي نفسه رغم أنّه يوحي لنا بابتعاده قليلاً عنه في بعض الأحيان إلى حدٍّ أبَحْنا فيه لأنفسنا مرّة القول بوجود مشابهات بين موقف هابرماس وموقف هايدغر من مسألة التقنية، وفي النقطة المتعلقة بنفي وجود «حياد» في العلم والتقنية، لكنّه لا يلبث أن يعود إلى الأطروحة الماركوزية، التي مفادُها أنّ الفئات المهمّشة في المجتمع الصناعي المتقدّم هي وحدها التي لا تقع تحت نير الوعي التقنقراطي، أي أنّها هي وحدها القادرة على تحريره.

والحقيقة أنّ فئة الطلاب، التي يقصدها ماركوز وهابرماس، ليست طبقة بالمعنى الصحيح للعبارة؛ لكون أوضاع أفرادها المتشابهة أوضاعاً عابرة آنيّة لا يلبث بعدها أولئك الأفراد بعد تخرُّجهم من الجامعة أن يعودوا إلى انتماءاتهم الطبقية الأصلية. يضاف إلى هذا أنّ المجتمع الرأسمالي المتقدم علميّاً وصناعيّاً، مثلما استوعب الطبقة العاملة وأدمجها فيه، استوعب كذلك فئة الطلاب، خصوصاً بعد أحداث أيار/ مايو ١٩٦٨ في باريس. فالإصلاحات التي قامت بها السلطات الفرنسية لهياكل الجامعة وبرامج التعليم فيها، وتنويع المسالك التخصُّصية فيها، كلّها أدّت إلى احتواء الغضب الطلّابي، وقادت إلى تلافي أسبابه الممكنة مستقبلاً، وهو ما عُرف بمصطلح «التسوية». ومن الأمور الجديرة بالملاحظة في هذا الصدد أنّ الوعي التقنقراطي هو الذي كُتبت له السيادة في النهاية حتّى داخل الوسط الطلّابي. ولا أدلّ على ذلك من تناقص عدد الطلّاب الأوروبيّين الذين يُقبلون بعد حصولهم على شهادة البكالوريا (أو الثانوية العامّة) على الدراسات النظرية الطويلة الأمد، وتفضيلهم عليها الدراسات التي تقدّمها المعاهد المتخصّصة في التسيير مثلاً، والتدبير، والمحاسبة، والإعلاميّات، وغيرها من التخصُّصات التي استُحدثت لتصبّ في تعزيز المجتمع التقنقراطي، وخدمة أغراضه، والاستجابة لمتطلّباته وأهدافه.

أمّا عن المشابهات الموجودة بين موقف هابرماس وموقف هايدغر من التقنية، فإنّها لا تعدْو أن تكون مشابهات سطحية، بدليل النتائج التي توصّل إليها كلّ واحد منهما، وبدليل موقف الأوّل من الثاني، والذي عبّر عنه في الصفحات التي خصّصها له في كتابه: **جوانب فلسفية وسياسية**. إنّه موقف واضح لا غُبار عليه، يقرأ هايدغر قراءة سياسية لا تغفل ماضيه وقراءةً فلسفية تقليدية تريد «التفكير بهايدغر ضدّ هايدغر»(٣٩).

---

(٣٩) Habermas, *Profils philisophiques et politiques*, pp. 87-119.

تجدر الإشارة أيضاً إلى أنّ نقد هابرماس للوضعانية يخلط بين الوضعانية المنطقية، والفلسفة التحليلية، والعقلانية النقدية لكارل بوبر؛ فهو يجمع هذه الاتّجاهات في سلّة واحدة مُهمِلاً الفروق بينها والتحوُّلات التي عرفها كلُّ اتّجاه، خصوصاً تجديدات بوبر وغيره، التي أعطت الوضعانية المُحْدثة نفَساً جديداً جعلها تتحوّل معه إلى عقلانية نقدية. هذا في الوقت الذي ظل فيه الشغل الشاغل لهابرماس هو التأكيدُ على أنّ الوضعانية المُحدثة تستبعد الفهم باسم الحرص والحذر العِلميّين، لكنّ الحقيقة هي أنّ فلسفة العلوم لدى بوبر، مقارنةً بمثيلتها لدى مدرسة فرانكفورت، أبعد من الوضعانية نتيجة ارتباطها، كمدرسة، بالتراث الفلسفي الميتافيزيقي الألماني[٤٠]، أي بتراث حالِم يضرب بجذوره عميقاً في فلسفة التاريخ. ويعني هذا أنّ عقلانيّتها لا تستجيب في الحقيقة لشروط العقلانية؛ لأنّ «العقل الكلّي» لفلاسفة التاريخ هو في نهاية المطاف لا عقلانيّ وقمعيّ يتّخذ لنفسه رداءً عقلياً[٤١].

ولعلّ هذا التمسُّك بالتراث الفلسفي الميتافيزيقي الألماني هو ما يفسّر لنا لِمَ دخل هابرماس في سجال مع فلاسفة الاختلاف، إذ رغم دعوة هؤلاء إلى ما بعد الحداثة، فهو يعتبرهم جزءاً من هذا الذي يُنادون بالخروج منه ومظهراً من مظاهره. ومهما كانت مشاكل الحداثة، فإنّ ذلك لا يبيح، في نظر هابرماس، الانسحاب منها أو الاستسلام أمامها؛ لأنّ ذلك يعني انسحاب الفلسفة من زمنها. ويعتبر هابرماس التخلي عن العقل والعقلنة مظهراً من مظاهر ذلك الانسحاب وعزوفاً عن الاستمرار في المشروع الفكري الأنواري. وهذا ما يفسّر في اعتقاده افتقاد ما بعد الحداثيّين إلى أيّ تصوُّر مستقبلي.

كان من الصعب على هابرماس أن يلتقي مع فلاسفة الاختلاف، أو أن يشاطرهم آراءهم ومقدّماتهم والنتائج التي اهتدوا إليها، رغم أنّه يعتبر نفسه جزءاً من ما بعد الحداثة الفكرية.

وصعوبة الالتقاء تعود **أولاً** إلى الموقف من العقلنة؛ لأنّهم يرون فيها مصدر معاناة وسبب قلق وجودي يعيشه الإنسان الحديث، بحكم أنّ هذه العقلنة اقترنت بآليّات الدولة الحديثة، وفرضت أنماطاً أحادية البُعد على

(٤٠) H. Albert, *La Sociologie critique en question*, trad. J. Amsler, J.-R. Amsler et L. Déroche (Paris: PUF, 1987), pp. 119-120.

(٤١) نفس المرجع، ص ٢٠٢.

الأفراد والجماعات. وفي هذا المستوى النقدي يلتئم العديد من الفلاسفة بدءاً من نيتشه، وصولاً إلى هايدغر، وفلاسفة الاختلاف، وفلاسفة النظرية النقدية، وفوكو. . .

غير أنّ ما يعيبه هابرماس على هايدغر وفوكو ودريدا، هو أنّهم يركنون إلى خيار جذريّ في نقد العقلنة من دون التمييز بين ما هو أداتي ذرائعي منتج للاستلاب والتشيُّؤ، وبين ما ساعد على تحرُّر الإنسان من عبودية الطبيعة والأشياء، إذ إنّ نقد العقلانية الذرائعيّة الأداتية ضرورةٌ ما بعدها ضرورة، لكنْ شريطة أن تكون أداة النقد قادرة على ممارسة النقد على ذاتها(٤٢).

السبب **الثاني** لعدم إمكانية الالتقاء، اهتمام هابرماس بمسألة التواصل وتأكيده أخلاقيّة التواصل، في وقت اعتبر فيه فلاسفة الاختلاف هذا الأخير عنصراً مؤسِّساً للنظام العام. هذا فضلاً عن أنّ كلّ رغبة في سنّ أخلاقية للتواصل لا بدّ أن تحتكم إلى منطق سلطة ما. وهو شيء لا ينسجم والقولَ بالاختلاف(٤٣).

---

(٤٢) أفاية، **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة: نموذج هابرماس**، ص ٢٥٧- ٢٥٨.

(٤٣) نفس المرجع، ص ٢٥٨.

(٨)

نقد النزعة الموضوعية (أو في مسألة التقنية): بين هوسّرل وهايدغر(*)

أردلان جمال(**)

«لن يكون هناك أبداً أيّ تحسُّن طالما أنّ النزعة الموضوعية، التي تجد مصدرها في الموقف الطبيعي وفي العالم المحيط، لم تفضح في سذاجتها»[١].

لن يتعلق الأمر بنقدٍ فقط «لنزعة» من بين النزعات العديدة التي حرّكت الفلسفة الغربية على امتداد تاريخها الطويل، فما نعنيه بنقد النزعة الموضوعية سيتمثل في الوقوف على واحد من الأسس التي قام عليها الفكر الحديث، أسس لا تزال تبرّر قسماً كبيراً من النقاشات المحورية التي تدور حولها الفلسفة المعاصرة، بل لا تزال تبرّر الكيفية التي تتصور بها المعرفة، وكذا الطريقة التي يطرح بها إدراك العالم والطبيعة.

لا داعي إذاً إلى أن نرى في نقد النزعة الموضوعية استمراراً للصراعات التقليدية التي نشبت على الدوام بين «الاتّجاهات» و«المواقف» الفلسفية، التي

(*) نشرت هذه المقالة ضمن ملف «العقل الأوروبي في مرآة نقده لنفسه،» في: **فكر ونقد**، العدد ٤ (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٧).

(**) باحث عربي.

(١) قارن: Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wisseschaften und die transzendentale Phänomenologie* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1976) = *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. G. Granel (Paris: Gallimard, 1976).

درج تاريخ الفلسفة على تعقُّب مناحيها وزواياها العديدة. ينبغي، على العكس، أن نرى في هذا النقد مؤشّراً لمعنى تاريخي عميق بدأ الوعي به منذ هوسرل، ثم مع هايدغر، قبل أن يتّخذ وضعاً آخر مع بعض ممثّلي الفلسفة التحليلية. وعلى الرغم من أن السياق الذي ستناقش فيه النزعة الموضوعية سيتباين نسبياً بين هوسّرل وهايدغر، فإنّ ثمة قواسم مشتركة ستظل ثابتة بينهما.

قبل أن نستخرج هذه القواسم المشتركة، لنُشِرْ بادئ الأمر إلى أنّ نقد النزعة الموضوعية يندرج لدى هوسّرل ضمن تشخيص أعراض «الأزمة» (Die Krisis) التي أصابت الفكر العلمي الحديث، ويتم هذا في موازاة ردّ الاعتبار «لعالم العيش» (أو عالم الحياة) (Lebenswelt) الذي تُنُوسي من قِبل العلوم الحديثة. في حين يندرج نقد هذه النزعة لدى هايدغر ضمن الترابط الذي سيقوم منذ مطلع العصر الحديث بين مجال الذاتية (subjectum) ومجال الموضوعية (objectum)؛ ويؤخذ هذا الترابط في مجمله داخل تاريخ حقيقة الوجود، لكنْ، بين التأويل الذي يصوغه هوسّرل وذاك الذي يتقدّم به هايدغر، هناك مسألة التقنية التي تعدّ وحدة مشتركة في نقدهما للنزعة الموضوعية. وعلى هذه الوحدة المشتركة بالضبط سينصبّ قسم كبير من دراستنا هذه.

أولاً: هوسّرل: النزعة الموضوعية وعالم العيش

١ ـ تشكل النزعة الموضوعية (Objektivismus) بحسب هوسّرل، المظهر الرئيس لأزمة العلوم الأوروبية. وتعني في نظره إنتاج العلم لعالم من البناءات المثالية ولمسلسل من القوانين الصورية بديلاً لعالم العيش، بحيث يتمّ اعتبار هذه البناءات وهذه القوانين ذات وجود موضوعي مستقل عن الذات.

ويُرجع هوسّرل أسباب التحول العلمي الذي قامت عليه النزعة الموضوعية إلى عامل رئيس يتمثّل في صياغة الطبيعة صياغة رياضية (Mathematisierung der Natur)[٢]. من هنا اهتمامه الخاص بالفيزياء الغاليلية، إذ مع هذه الأخيرة ستخضع الطبيعة لقوانين الرياضيات متّخذةً طابعاً مثاليّاً. لكن قبل الذهاب إلى تحديد الخصائص التي ستحملها الطبيعة، علينا أن نعلم أنّ حديث هوسّرل عن غاليلّي ليس حديثاً عن شخص بعينه، بل هو حديث

---

(٢) Ibid., para. 9 und Beilagen I, II et III (= para. 9, appendices I, II et III).

عن تحوُّل ثقافي ـ تاريخي شرع في التبلور منذ العصر الحديث: فما يهمّ هنا ليس هو تعقُّب الوقائع ولا ملاحقة الآثار الشخصية؛ إنّ ما يهمّ في الأساس هو رصد المعنى التاريخي العميق الذي جسّدته الفيزياء الغاليلّية. ولذلك سيقول في **أزمة العلوم الأوروبية** إنّ قضيته المحورية هي تسليط الضوء على الفيزياء الغاليلية باعتبارها قد ساهمت على نحو أصيل في تجديد الفلسفة الحديثة، وهذا ما يتطلب استخراج مدلولاتها المخفية والكشف عن بقايا البداهات التقليدية التي تعيش عليها في شكل «مقتضيات المعنى التي لا تزال غير موضّحة» (ungeklärte Sinnesvorauss et zung)[(٣)].

بقيام الفلسفة والعلوم على النزعة الموضوعية، يتم الابتعاد تدريجيّاً عن الأسس الأولى، بحيث يدخل العالم (Die Welt)، بما هو «أفق»، طيّ النسيان؛ أو بالأحرى، إنّ العالم يغدو الموضوع الكلّي الذي يضمّ جميع الموضوعات من دون أن يوضع طابعه «الأفقي» القبلي موضع تساؤل. هذا التحديد، الذي يتلازم في نظر هوسرل مع مجيء العلوم الحديثة، إيذان بعهد جديد يصير فيه العالم تراكماً من الموضوعات القطاعية التي تمتثل فقط للإلزامات المهنية، أي تراكماً لموضوعات قابلة للتقسيم والتخصيص وفق ما تمليه الاعتبارات التقنية فقط.

وحده العصر الحديث إذاً هو الذي اكتشف في الرياضيات صوراً خالصة. فلا الإغريق ولا رياضيُّو العصور الوسطى استطاعوا أن يفرغوا مفهوم العدد من محتوياته المادّية. لذلك سيقول هوسرل في **المنطق الصوري والترانسندنتالي** إنّ اكتشاف المستوى الصوري في أدق معانيه لن يتم لأول مرة إلّا في بداية العصور الحديثة بفضل تأسيس الجبر مع فييت، وبالتالي، بفضل إضفاء طابع تقني على نظريتَي الأعداد والمقادير، وسيبلغ هذا الاكتشاف أعلى درجاته الخالصة في نشدان ليبنتز (Leibniz) «لرياضيات شمولية» (Mathesis Universalis)[(٤)].

يتضح جيداً ما للرياضيات من دور مباشر في سيادة النزعة الموضوعية. ولعلّه من المهم جدّاً مقارنة تصور هوسرل للفكر العلمي الحديث بالتاريخ الذي أجراه ألكسندر كويري (A. Koyré) للفيزياء الحديثة. فكِلا المفكّرَين يردّان أصل الثورة العلمية، التي تمّت في القرن السابع عشر إلى «ترييض»

---

(٣) Ibid., para. 9 e, S. 41-42 (= para. 9 e, pp. 49-50).

(٤) Edmund Husserl, *Logique formelle et logique transcendantale*, trad. Suzanne Bachelard (Paris: PUF, 1957), para. 26 a, pp. 110-111.

الطبيعة وإلى إقحام مفهوم اللانهاية. ولقد ساهم كويري في أغلب كتاباته الإبستيمولوجية في توضيح مدلولات هذا الانقلاب الهامّ الذي يتخذ عنده بصفة عامة مظهرين اثنين :

أولاً: تحطيم الكوسموس الإغريقي الذي يفترض الانغلاق والتراتب والتناهي، وإحلال مفهوم العالم اللامتناهي محله بعد القضاء على فكرتي التراتب الطبيعي والنزعة الأنثروبومورفية.

ثانياً: تشييد مكان رياضي متجانس بديلاً للمكان الأرسطي عن طريق تعميم الهندسة الأوقليدية؛ ممّا ساهم في نزع خاصية الغائية عن العالم التي ظلت تلازمه على امتداد الكوسمولوجيا الأرسطية.

هذه الأطروحة المركزية التي دافع عنها كويري في كثير من كتاباته، تتقاطع في صلبها مع التصور العام الذي وجه تأويل هوسرل للعلوم الحديثة وفهمه لأسباب «الأزمة»[٥]. فكلاهما يُجمعان على أنّ أصول التكميم الرياضي في الفيزياء الحديثة ستكون له نتائج مباشرة على الصورة التي أصبحت تبدو بها الطبيعة منذ مطلع القرن السابع عشر.

٢ ـ لقد تبيّن لنا حتى الآن أنّ للنزعة الموضوعية صدًى مباشراً على فكرة العالم والطبيعة. وهكذا، فعندما يعيّن هوسرل الطابع المثالي كسمة رئيسة للنزعة الموضوعية، فهو لا يريد بهذا سوى تأكيد مبدإ عامّ تشترك فيه جميع فلسفات القرن السابع عشر وعلومه على حدّ سواء: إنّه الاعتقاد أنّ للأفكار وجوداً موضوعياً، وجوداً في ذاته. وإذا غدا العالم، في إطار التصور نفسه، فكرةً لا متناهية لا يمكن حيازتها إلّا من خلال سلسلة لا محدودة من العمليات التقنية، فإن هذا لا يتعارض في الواقع مع مقتضيات هذه «المعرفة الجامعة» (Allwissenheit) التي تشكّل إحدى دعائم النزعة الموضوعية.

حقيقي أنّ هذه «المعرفة الجامعة» تظلّ في اعتبار فلاسفة النزعة الموضوعية مجرّد غاية لا يمكن الاقتراب منها إلا على نحو لا نهائي، لكن

---

(٥) ينبغي أن نشير إلى أنّ ألكسندر كويري كان «فينومينولوجياً» في كثير من مواقفه، والمقام لا يتسع هنا للوقوف على هذه المظاهر الفينومينولوجية التي لازمت أغلب محاور تفكيره، ويبقى أن نلاحظ من جهة أخرى أنّ اسم كويري لم يكن مجهولاً لدى هوسرل، فهو يحيل عليه بشكل مباشر في: **التأملات الديكارتية**، الفقرة ٢٠.

على الرغم من هذا، فإنّها تبقى قابلة للتحقق إذا ما أخذنا بعين الاعتبار وضعها ضمن التقدم اللانهائي، الذي تراكمه أجيال متعاقبة من الأبحاث النسقية. وعليه، فإنّ الصورة التي ترسمها العلوم الحديثة عن العالم تخلص إلى النظر لهذا الأخير «كوحدة عقلانية نسقية» (eine rationale systematische Einheit) يقبل كل جزء من جزئياتها أن يتحدّد بكيفية عقلانية.

بفعل هذه المعرفة النظرية ـ التقنية سيقسم العالم إلى «مجموعات لا متناهية من الحقائق» (unendlicher Warhrheits-Allheiten)[٦] قابلة للتحقق في مسار لا متناهٍ، إمّا بشكل خالص، كما هو الشأن في الرياضيات، وإمّا بشكل تقريبي ومتدرّج، كما هو الحال في علوم الطبيعة. وهذا ما يزيد من سيادة الإنسان على الطبيعة في عصر النزعة الموضوعية بالمقدار نفسه أيضاً، الذي يزيد من تقوية الشروط التي ترفع الفلسفة إلى مرتبة «علم كلّي موضوعي» (Philosophie als universaler objectiver Wissenschaft).

من جهة أخرى، يرتبط نقد النزعة الموضوعية بنقد النزعة الطبيعية (Naturalismus)، فقد تصدّى هوسّرل للنزعة الطبيعية منذ (أبحاثه المنطقية) مبيّناً حدودها وعواقبها الوخيمة على كثير من العلوم. وإذا تبين لمتتبّع الانعطافات التي عرفتها **الفلسفة كعلم صارم**، فلأنّ هوسرل ظلّ يقدر خطورة النزعة الطبيعية، ويعي اكتساحها عديداً من الآفاق.

وعلى الإجمال، يمكن القول إنّ عيوب هذه النزعة ترجع في نظر هوسرل إلى ميلها نحو ردّ كل الموجودات إلى الوجود الطبيعي، ونفيها صفة الواقعي عن كلّ ما ليس حدثاً فعليّاً؛ من هنا إصرارها على إضفاء صبغة طبيعية على الأفكار. لكن ها هنا بالتحديد يكمن «تناقضها» وتهافت دعاواها؛ فكلّما اتّخذت هذه النزعة صورة علمية، كان عليها أن تسلّم بوجود موضوعي لموضوعاتها، غير أنّ هذه الموضوعية سرعان ما تتساقط من تلقاء ذاتها بفعل العناصر التي تتكون منها هي ذاتها، أي بفعل أن هذه «الموضوعية» هي دوماً مثالية.

ذلك إذاً هو التناقض الذي تريد أن توقفنا عليه الفلسفة الفينومينولوجية:

---

(٦) Husserl, *Die Krisis der europäischen Wisseschaften und die transzendentale Phänomenologie*, para. 12, S 67-68 = *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, para. 12n, p. 77.

إنّ النزعة الطبيعية تجمع في الآن عينه بين صفة المثالية وصفة الموضوعية[٧]. وبفعل هذا، فهي لا تمثّل إلّا صورة أخرى للنزعة الموضوعية؛ إذ إنّ الاكتساح «الموضوعي» الذي تشهده العلوم منذ الأزمنة الحديثة يخفي، في رأي هوسرل، نزعةً طبيعية مضمرة ظلت قائمة مذ أسّس غاليلّي «علم الطبيعة»، بحيث غدا العالم الحقيقي في وضعه العلمي هو «العالم الموضوعي»، أي العالم من حيث هو «طبيعة» (Natura) في أوسع معاني هذه الكلمة. وتلك خاصية لن تلازم علوم الفيزياء وحدها، بل ستطال كلّ العلوم الأخرى كذلك، بما فيها علم النفس، الذي يُعدّ حسب هوسرل أخصب حقل لنموّ النزعة الطبيعية والموضوعية على حدّ سواء.

٣ ـ لقد ذكرنا قبلاً أنّ الكيفية التي نوقشت بها النزعة الموضوعية تطلّبت ربطها بمشكلة التقنية. والواقع أن هناك أكثر من وشائج بين هذه النزعة وبين سيادة التقنية في العصور الحديثة، ذلك أنّ تحويل الطبيعة إلى «موضوعات مثالية» لا يمكن أن يتمّ إلّا في حقل تسيطر فيه التقنية. والحال أنّ ما يسمّيه هوسّرل بالصياغة التقنية (Technisierung) لم تعد عمليةً حكراً على «الرياضيات الشمولية» أو على المنهج الجبري وحدهما، بل أصبحت مفعولاتها تمتدّ بعيداً، لتشمل كل الطرائق المستخدمة في علوم الطبيعة، لا فقط لأنّ هذه الطرائق أصبحت تنحو منحى «ميكانيكا» وإنما أيضاً لأنّ ماهية المنهج ما فتئت تربط بين تحقُّق هذا الأخير وبين الميل نحو الصياغة التقنية. وهكذا سيبدو جلياً أنّ المنهج في العلوم الحديثة يتطابق على نحو تام مع التقنية[٨].

لكن، ما السرُّ في منح التقنية هاته المكانة المتميزة؟ وما الداعي إلى إثارتها في العصر الحديث على وجه التحديد؟ ثمة من دون شك علاقة بين السؤالين على اعتبار أنّ هوسّرل يرى في الإقبال على التقنية وجهاً آخر لاستفحال النزعة الموضوعية، فحيثما ازداد الإقبال على توسيع نفوذ المنهج وتعميم فعالياته، ازداد الحديث عن «حقائق موضوعية» مطلقة ومثالية.

---

(٧) قارن: Edmund Husserl: *Philosophie als strenge wissenschaft* (Frankfurt am Main: Klostermann vittorio, 1965), s. 14, et *La Philosophie comme science rigoureuse,* trad. Quentin Lauer (Paris: PUF, 1955), p. 59.

(٨) قارن: Husserl, *Die Krisis der europäischen Wisseschaften und die transzendentale Phänomenologie*, para. 9g, s. 48 = *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, para. 9g, p. 56.

لنقف مرة أخرى عند دلالات هذه الصياغة الرياضية التي اتخذتها الطبيعة في الفيزياء الغاليلية، إذ إنّنا سنتبيّن لا محالة ترابطاً كبيراً بين الاعتلاء بالطبيعة في سماء «الموضوعات المثالية» وبين توسيع دائرة «الرياضيات الشمولية»، لتغدو منهجاً عامّاً وكليّاً. الظاهر إذاً أنّ هناك علاقة وطيدة بين تحويل الطبيعة إلى كموم ومقادير رياضية وبين تعميم التقنية؛ هذه العلاقة هي من القوة بحيث إنّ الطبيعة لم تعد تظهر إلا وفق القواعد التي يرسمها المنهج، أي وفق الكيفيات التي تحدّدها التقنية.

ليس غريباً أن يؤكد هوسّرل في هذا السياق نسيان «عالم العيش» (Lebenswelt): فبقدر ما يتم الاعتماد على التقنية؛ يزداد الابتعاد عن «عالم العيش» وعن «المعيش» (Erlebnis)، إذ إنّ الوجود الحقيقي يصير هنا مطابقاً للمنهج. وبهذا يتّضح أنّ إلباس الطبيعة حُلّة من المُثل «هو الذي أصبح يدفع إلى اعتبار الوجود الحقيقي ذا صلة بالمنهج»[٩]. لكن هذا المنهج، الذي غدا مهيمناً منذ العصورالحديثة، ما عاد ممكناً إلّا على حساب «عالم العيش» الذي ما انفكّ يصير نهباً للنسيان وللتقليص. وهكذا، فإنّ اتّساع دائرة التقنية سيتّخذ دوماً شكل تصحيح لاستباقات «التجربة» (die Erfahrung)[١٠] وتعويضها بقوانين العلم الكونية. إنّ علامات هذا الاكتساح التقني ستتمثل في إحلال حقائق ذات «موضوعية علمية» محلّ التجارب اللامتناهية، التي يمتلئ بها عالم العيش.

لهذه الوضعية مظهر آخر يعكس طباع النسيان الذي يخيّم على عالم التقنية: فحيثما تعاظم الاعتقاد في فعالية المنهج؛ ازداد في المقابل الابتعاد عن الأصل الجذري الذي منه تستمدّ التقنية كلّ مقوّمات وجودها. وحيثما ازدادت هيمنة النزعة الموضوعية؛ تضاءلت حظوظ الإحاطة بالأفق القبْلي الذي يمدّ العالم بمعناه. ولذلك، سيلاحظ هوسّرل، غير ما مرة، أنّ النزعة الموضوعية لا تتساءل قطّ كيف يكون بمقدور المنهج أن يتولى مهامَّ علميةً لا متناهية، ولا أيضاً كيف تعاظم حجم التقنية إلى حدّ اعتقاد منفعتها من دون توصُّل العلماء

(٩) Ibid., para. 9h, s. 52 (= para. 9h, p. 60).

(١٠) لا يستعمل هوسرل مفهوم «التجربة» بالمعنى التجريبي ولا بالمعنى الوضعي. التجربة عنده أساساً هي «المعيش» (Erlebnis) الذي يتمتع بوجود «قبل-علمي». لهذا، فغالباً ما توضع «التجربة» في تعارض مع «العالم الموضوعي» الذي هو بالتحديد عالم التقنية والعلم. وبفعل هذا التعارض، فإن عالم التجربة نسبي وغير دقيق. **الأول** مباشر ووليد الإدراكات الذاتية؛ أمّا **الثاني**، فهو غير مباشر لأنه نتاج لبناءات نظرية ـ مثالية.

مع ذلك إلى تكوين فهم واقعي حول معنى هذه المبادئ التي تقوم عليها التقنية وضرورتها. وباختصار شديد، إنّ ما يلاحظه هوسّرل هو نسيان الأسس الأولى والمقتضيات التي نشأت عليها التقنية. فهذه الأخيرة، شأنها في ذلك شأن العلم بصفة عامّة، تشتغل كآلة تجلب منافع لكل الأشخاص دون أن يتوصل مستعملوها في المقابل إلى فهم إمكاناتها وضروراتها الداخلية.

ولمّا كان إذن عالم العيش هو «أساس المعنى المنسي» (vergessenes Sinnesfundament) من قِبل علوم الطبيعة، فإنّ التقنية ـ التي تجسّد أعلى مظهر لسيادة النزعة الموضوعية ـ تعيش باستمرار وضعية انفصال عن أصلها؛ وهذه الوضعية هي من العمق بحيث إنها تعدّ من العوامل الرئيسة التي ساهمت في تفاقم « أزمة العلوم الأوروبية».

هذا ما يبرّر حديث هوسّرل عن جوانب «عديمة الوضوح» (Unklarheiten) أو عن أبعاد «غير مساءلة» (nicht befragt) في مجال التقنية[١١]. لن يرى فيها مؤسّس الفينومينولوجيا سوى أعراض للأزمة التي يتخبط فيها الفكر العلمي الحديث. ذلك أن الهيمنة التي تمارسها النزعة الموضوعية لا تستوجب تعميم التقنية وإذعان الطبيعة لقواعد المنهج فحسب، بل إنها تستوجب أيضاً إخفاء ما هو أساسي ونسيان «الأساس الأصلي» (Urstiftung) الذي تقوم عليه كلّ العلوم. وهكذا يصح القول إنّ خاصية التقنية تكمن أساساً في عجزها عن الإحاطة بالأفق الذي تستمد منه معناها ووجودها.

إن اتخاذ النمط العلمي طابع «مهامّ جزئية» منجزة على نحو تدريجي ومتسلسل، قد اكسب المنهج صفة «تيخني» متوارث عبر الأجيال لكنْ فاقد باستمرار لمعناه الفعلي. على هذه المفارقة يوقفنا هوسّرل، فهي التي تفسّر في نظره لماذا تظلّ العلوم الحديثة تابعة على نحو مطلق للتقنية، ولماذا تظلّ موضوعاتها متوقفة على الزوايا التي يبرزها المنهج فقط، إذ يبدو أن الطبيعة ما عادت تظهر إلّا وفق ما يسمح به المنهج. وبهذا المعنى أيضاً تكون النزعة الموضوعية في صيغتها العلمية مجرد تقنية.

٤ ـ لا سبيل مع هوسّرل إلى رفع الأزمة، التي أوجدها تفاقم التقنية والنزعة الموضوعية، إلّا بالتمسك بمبادئ العقلانية. والفلسفة ما هي ذاتها إلّا

---

(١١) انظر خصوصاً: Ibid.: para. 9k (= para. 9k).

أعلى تجسُّد لهذه المعرفة التي تضع العقل حكَمَها وقانونها الخاص. ولذلك، سيعلن أنّ «أزمة الوجود الأوروبي» لا تملك إلّا مخرجين: إمّا السقوط في مهاوي الانحطاط بفعل نسيان المعنى العقلاني للحياة، وإما العمل على نهضة «أوروبا» عن طريق إحياء روح الفلسفة؛ هذا المخرج الثاني لن يكتب له التحقق إلا بفضل «بطولة العقل» (Heroismus der Vernunft) التي يرفعها هوسّرل سلاحاً للقضاء على النزعة الطبيعية(١٢).

لكي يتمكّن الفكر من تجاوز هذه الأزمة التي تضعه فيها النزعة الموضوعية، على الفلسفة أن تبلور الشروط الضرورية لبناء «مفهوم أوروبا» (der Bgriff Europa) لا بما هو تحديد جغرافي، وإنما بما هو «غائية تاريخية لأهداف عقلانية لا متناهية» (historische Telologie unedlicher Vernunftziele)(١٣). لكن ذلك هو ذاته ما يشكّل قوام «العالم» الأوروبي الذي يبقى عالماً عقلانياً في صميمه، عالماً وجد نشأته في أفكار العقل، أي في الخطاب الفلسفي كما صاغه الإغريق. وما يتوخّاه هوسرل هنا بالتحديد ليس شيئاً آخر سوى إحياء هذه الروح العقلانية في صورة فلسفة ترانسندنتالية فينومينولوجية.

وإذا كان اقتناعه قوياً بأنّ الفينومينولوجيا لا تجسّد فقط متابعة للكيفية التي يعطى ويتكوّن بها الوعي، بل أيضاً أخلاقاً وممارسة، فإنّه سيدرك تدريجياً أنّ الفلسفة عقلانية في صميمها وأنّ على الفينومينولوجيا أن تصاحب كلّ مراحل الحياة الإنسانية، سواء أتعلّق الأمر بالحياة النظرية أو بالحياة العملية. إنّه بهذا لا يحيي فقط هذا المبدأ الإغريقي، الذي يرفع اللوغوس فوق العالم، ليجعل منه ناموساً كونياً، بقدر ما يعمل أيضاً على الوفاء لهذا الخط الهيغلي، الذي يجعل العقل مُحايثاً للتاريخ وللوجود. ألم يكن هيغل هو الفيلسوف الذي سيسير بالنموذج الإغريقي إلى أقصى حدوده؟ ألم يكن هو الذي سيُظهر أكثر

(١٢) قارن: Ibid., abhandlung III, s. 347-348 (= annexe III, p. 382).

(١٣) معلوم أن هوسرل لا يتناول أوروبا في كتابه **أزمة العلوم الأوروبية** بصفتها كياناً جغرافياً. إنّ أوروبا عنده هي قبل كلّ شيء وحدة روحية وثقافية. وهو حين يعرض «لمفهوم أوروبا» لا يروم سوى الوقوف على البعد الغائي-التاريخي لهذا المفهوم. أوروبا «غائية» و«روح»؛ ولهذا، فإنّ ما يتطلع إليه في سعيه لرفع أسباب «الأزمة» هو بعث «روح جديدة» في ما يسمّيه بـ «الإنسانية الأوروبية» (Europäischen Menschentums) لأنّ «الروح وحدها هي التي تتميز بالأزلية (Denn der Geist allein ist unsterblich) كما سيقول في نهاية الملحق الثالث الذي يحمل بالضبط العنوان التالي: «أزمة الإنسانية الأوروبية والفلسفة». ليس غريباً بعد هذا أن يعلن في غير ما مناسبة أنّ ما يهمّه بالدرجة الأولى هو «الشكل الروحي لأوروبا» (Die geistige Gestalt Europas).

من سابقيه أنّ اللوغوس يحكم الوجود، وأن تصوُّر ما هو موجود هو مهمة الفلسفة بلا منازع لأنّ الموجود عقلي بالأساس؟ لنستمع إليه حين يعلن عن ذلك في **مبادئ فلسفة الحق**: «حتى نقول كلمة أخرى في نشدان تعليم الكيفية التي يجب أن يكون بها العالم، نلاحظ في جميع الحالات أن الفلسفة تأتي دوماً متأخرة جدّاً. إذ بما أنها فكر العالم، فهي تظهر فقط حين يحقق وينهي الواقع صيرورة تكوُّنه»[١٤]. أجل، إنّ الفلسفة لوغوس الوجود، ولأنّها كذلك، فإنّ أسباب انبثاقها لا تكتمل إلّا باجتماع أسباب معقولية العالم.

صحيح أن المبدأ العقلي نفسه الذي يطلعنا عليه هيغل هو الذي نتبيّنه عند هوسّرل، إلّا أنّ ما سيأخذ باهتمام هذا الأخير سينحصر في عقلنة مراحل «عالم العيش» (Lebenswelt) بحيث تكون هذه العقلنة هي ذاتها السلاح الذي يشهر في وجه خطر استفحال النزعة الموضوعية.

لقد سما هيغل بالفلسفة إلى حدّ اعتبارها لوغوس الوجود. أمّا هوسّرل، فسيجعل من «التجربة» (die Erfahrung) ومن «المعيش» (Erlebnis) الأساس الأوّل لكلّ تفكير فلسفي، ولذلك فإنّ ما ظلّ يعيبه على العلوم الحديثة هو تشييدها «موضوعاتٍ مثالية» وإهمالها في المقابل عالَمَ العيش الذي يبقى، كيفما كان الحال، أساس ومبدأ معقوليّتها. لقد تناست هذه العلوم عالم الإدراكات المباشرة، عالم ما قبل العلم؛ وهذا بالضبط هو الوجه السلبي للإفراط في مسالك النزعة الموضوعية. صحيح أن هذه المعقولية التي يتتبّعها هوسّرل ينبغي أن تتم في مجالات الإيبوخي، لكن هذا لا يعني في حد ذاته نفي الموقف الطبيعي ولا إقصاء الدوكسا.

وعلى الإجمال، يبدو جلياً أنه كلّما ازدادت هذه العلوم الحديثة إغراقاً في النزعة الموضوعية وفي تعميم التقنية؛ ازدادت بعداً عن عالم العيش إلى حدّ أنّ السمة الأساسية لأزمة العلوم الأوروبية ستقترن عند هوسّرل بنسيان المظاهر النسبية والذاتية التي تمتلئ بها الحياة، بحيث يزداد العالم العلمي بعداً عن الإنسان، ليغدو في النهاية مجرّد بناءات معزولة عن الحياة، أي مجرد أفكار في ذاتها منفصلة تماماً عن مسؤولية الإنسان.

---

(١٤) G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, trad. Anddré Kaan, coll. idées (Paris: Gallimard, 1940), préface, p. 45.

لهذه الاعتبارات كلها يقول هوسرل: «ينبغي أن يكون الرجوع الأصيل إلى سذاجة العيش (rechte Rückgang zur Naivität des Lebens) الطريق الوحيد الممكن للتغلب على السذاجة الفلسفية الكامنة في «علمية» (Wissenschaftlichkeit) الفلسفة ذات النزوع الموضوعي التقليدي، لكن من خلال تأمل يعلو فوق سطح هذه الأرض»(١٥)؛ فلا سبيل إلى إحلال «الذاتية الترانسندنتالية» محلّ «النزعة الموضوعية» من دون المرور من عالم العيش، الذي يبقى في نظر هوسّرل الأصل الأول والمبدأ الذي لا محيد عنه.

غير أن ردّ الاعتبار لعالم العيش لا يعني هنا الإغراق في «الموقف الطبيعي»؛ لأنّ ذلك من شأنه أن يردّنا مرة أخرى إلى النزعة الطبيعية. وإذا كانت هناك ضرورات تفرض الانطلاق من عالم العيش، فلأنّ الهدف يظلّ عند هوسرل هو بلوغ هذه «الذاتية الترانسندنتالية» التي يحرص أشدّ الحرص على إفراغها من مضامينها السيكولوجية. ولهذا بالضبط، سيزداد من جهة أخرى وعياً بأهمّية مجال «ترابط الذوات» (Intersubjektivität) في أعماله الأخيرة بالمقدار نفسه الذي سيزداد فيه إدراكاً أنّ ما يَرسم للحداثة الفلسفية سحناتها البارزة هو الصراع بين النزعة الموضوعية وبين الفلسفة الترانسندنتالية.

أجل، إن التاريخ الذي يعرضه هوسّرل في **أزمة العلوم الأوروبية** يربط الحداثة بالصراع بين هذين الموقفين؛ فمنذ أن تأسّست «نظرية المعرفة» (Erkenntnistheorie) والصراع محتدم في تقديره بين فلسفةٍ تضع «حقيقة موضوعية» فوق العالم لتسمو بها إلى أعلى مراتب المثالية، وبين فلسفة تقيم المعرفة والعالم على أسس ذاتية ترانسندنتالية(١٦). فهل سيحتفظ هايدغر هو الآخر بالنزعة الموضوعية نفسها لتفسير وضعية العلوم الحديثة؟ ذلك ما سنعرفه في الفقرة التالية.

---

(١٥) Husserl, *Die Krisis der europäischen Wisseschaften und die transzendentale Phänomenologie*, para. 9l, s. 60 = *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, para. 9l, pp. 68-69.

(١٦) هذا التمييز هو من الأهمية البالغة بالنسبة إلى مسار الفينومينولوجيا؛ ولا عجب أن يربط هوسرل الحداثة بالصراع بين هذين النمطين الفلسفيين. وتكون لهذه الملاحظة قيمة كبرى إذا علمنا أنه يسعى بهذا إلى توسيع دائرة «الذاتية الترانسندنتالية» بحيث إن التأويل الذي يقترحه هوسرل هنا هو تأويل يعاد فيه تجذير الفلسفة الترانسندنتالية من منظور «تاريخي». ولعل هذا واحد من بين العوامل الرئيسة التي تعطي كتاب **أزمة العلوم الأوروبية** قيمته الكبرى؛ علاوة على أنه يمثل مواقف هوسرل الأخيرة.

ثانياً: هايدغر: النزعة الموضوعية ومشكلة التقنية

١ ـ نبادر إلى التأكيد أنّ حديث هايدغر عن العلوم وعن النزعة الموضوعية، خلافاً لهوسّرل، لا يندرج إطلاقاً ضمن تشخيص أعراض «الأزمة». إنّ حديثه هذا ينتمي إلى تحديده لعصور الوجود، أي إلى تاريخ الميتافيزيقا؛ إذ الواقع أنّ هايدغر لم ينشغل قطّ بأزمة العلوم بالكيفية نفسها التي انشغل بها أستاذه. لهذا، لم يكن غريباً أن يعتبر «أزمة الأسس» مجرّد قضية تخصّ مفاهيم العلم الأساسية، ولا تعكس بأي حال من الأحوال أزمة فعلية للعلوم، لأنّ هذه الأخيرة تشقّ طريقها بإحكام ويقين. بيد أنّ هذا الاختلاف بين هوسّرل وهايدغر لن يمنعنا في المقابل من تبيُّن عدّة نقاط تقاطع بينهما، سيما في ما يتعلق بمشكلة التقنية التي اتّضح لنا حتّى الآن أنّها تمثّل قضية رئيسة في ما يعرف بنقد النزعة الموضوعية.

لا يخفى أن صفة «الموضوعية» تنحصر عند هايدغر في الفكر الفلسفي ـ العلمي الحديث، ولا تتعدّاه إلى ما قبله: إن تأسيس المعرفة على مفهوم «الموضوعية» هو خاصية تميّز العصر الحديث وحده، فلا الفلسفة الإغريقية ولا الفكر الوسيطي تصوَّرا الشيء الحاضر بصفته «موضوعاً» (Gegenstand). وحده العصر الحديث إذاً هو الذي سيجعل من «الموضوعية» (Gegenständigkeit) النمط الذي يعطى به الشيء الحاضر أمام الوعي. لكن الموضوعية في نظر هايدغر ليست نزعة فحسب (وهايدغر نفسه لا يتحدث عنها بدلالة نزعة إلّا نادراً جداً)، بل هي أساساً نمط معرفي ـ أنطولوجي مستقل بذاته؛ أو لنقل بلغة أدق: إنّها عصر من عصور الميتافيزيقا. العصر الذي يترادف مع التقنية والعلم.

لهذا السبب يعرّف هايدغر العلم الحديث باعتباره نظرية للواقع (das Wirkliche)، والمقصود بالواقع هنا هو هذا الشيء الذي يظهر من حيث هو «موضوع» (Gegen-stand)(١٧). وإذا كان هذا التحديد مبايناً بعمق للصورة التي كوّنها الإغريق عن المعرفة والعلم، فإنّ هؤلاء ظلّوا في منأى كلّي عن ثنائية

---

(١٧) تعني اللفظة الألمانية (Gegenstand) الشيء الذي يوضع (Stehen) في وضعية مقابلة أو مواجهة لنا (Gegen). وهايدغر يركّز كثيراً على هذا المعنى أكثر، لكي يبيّن أن تصور «الموضوع» لا يستقيم إلّا عندما نسلّم مسبقاً بوجود «ذات»؛ إذ يعلن في أكثر من مرة أنّ اللفظ الألماني (Gegenstand) أو (Objeckt) ترجمة للكلمة اللاتينية (Obiectum). انظر: Martin Heidegger, «Science et méditation,» dans: Martin Heidegger, *Essais et conférences*, trad. A. Préau (Paris: Gallimard, 1958), p. 57.

«الموضوعية» (objectum)/ «الذاتية» (subjectum)، نظراً، **أولاً**، إلى أنّ الفلسفة الإغريقية كانت بعيدة كل البعد عن تصوّر الوجود والكوسموس بصفتهما «موضوعات»، ونظراً، **ثانياً**، إلى أنّ الحديث عن المعرفة بصيغة «موضوعات» يستوجب ضرورة ربطها بحقل الذاتية؛ وهذا بالضبط ما لا يتماشى مع مقتضيات الفكر الإغريقي.

ليست «الموضوعية» إذاً، خاصية عرضية، بل على العكس: إنها «ماهية» العصور الحديثة؛ إذ متى تخلّينا عنها، انتفت ماهية العلم الحديث. إلى هذا بالضبط يشير هايدغر عندما يقول: «لنتخلَّ عن هذه الموضوعية، فإننا بهذا سننفي وجود العلم. هذا على سبيل المثال هو معنى العبارة التي تقول إن الفيزياء الذرّية المعاصرة لا تلغي إطلاقاً صلاحية الفيزياء الكلاسيكية لدى غاليلي ونيوتن، بل تقوم فقط برسم حدود لميدان صلاحيتها. غير أن عملية رسم الحدود هاته هي في الآن نفسه إثبات للخاصية التحديدية التي تتميز بها الموضوعية في نظرية الطبيعة (...)»[١٨].

بيد أننا نجانب الصواب في نظر هايدغر إذا حصرنا الموضوعية في مستوى العلوم، أو حتى في مستوى نظرية المعرفة؛ لأنّ استفحال هذه النزعة ليس سوى نتيجة للتحول الذي أصاب معنى الوجود مع قيام العصور الحديثة. وهكذا تكون الموضوعية هي الشكل الذي تتخذه الميتافيزيقا الحديثة. إنها الصورة التي سيصير عليها الوجود ابتداءً من ديكارت؛ لكنها صورة ستستمر مع كانط وهيغل وهوسرل؛ فهؤلاء سيظلون، حسب هايدغر، أسيري «ميتافيزيقا الموضوع» لأنهم لا يزالون يتصورون الموجود بصفته «موضوعاً» أمام «ذات».

لا داعي إذاً إلى أن نرى في «الموضوعية» مجرد صفة لا تخص سوى العلوم؛ فهي في رأي هايدغر بنية معرفية ـ أنطولوجية عامة تنطبق على كل فلسفات الكوجيطو، ولا تصح إلا في ارتباطها الدائم بحقل الذاتية، ذلك أنّ «الموضوع بما هو شيء «موضوع في مقابلنا» (Gegen-stand) لا نعثر عليه إلّا حيث يصير الإنسان ذاتاً وحيث تصير الذات أنا، والأنا أنا أفكر (ego cogito)»[١٩]. على هذا النحو بالضبط ينبغي أن ندرك الأسباب التي تلزم

---

(١٨) نفس المرجع، ص ٦٤.

(١٩) Martin Heidegger, «Dépassement de la métaphysique,» dans: Heidegger, *Essais et conférences*, p. 97.

بعدم تمييز الموضوعية عن الذاتية؛ وهايدغر نفسه ما انفكّ يعلن عن ذلك في أكثر من مستوى: «فكل فكر يتحول إلى «النزعة الموضوعية» وإلى «الواقعية» يبقى فكراً «ذاتياً»»[٢٠].

٢ ـ عندما نقول مع هايدغر إن العلم الحديث قد تحدّد كنظرية للواقع، فإنّ لفظة «نظرية» ينبغي أن تفهم هنا في غير المعنى الذي أعطته الفلسفة الإغريقية لكلمة (theoria). ترتبط «النظرية» (التيوريا) عند الإغريق بالنظر؛ ولهذا كانت المعرفة هي الأخرى ضرباً من الرؤية والنظر، الأمر الذي سيسمح لاحقاً للمفكّرين اللاتينيّين باختيار «التأمل» (contemplation) مرادفاً للنظرية (theoria).

لكن «النظرية» تتخذ في العلم الحديث مدلولاً جديداً؛ فهي الآن عمل وممارسة وتقنية. إنّها تدبير للواقع وتدخّل في طريقة ظهوره وسيره. وبما أن الواقع لا يظهر في عصر التقنية إلّا من حيث هو «موضوع»، فإن النظرية لن تكون بدورها سوى هذه الوسيلة التي تحرّض الواقع، وتدفعه إلى الكشف عن موضوعيته، ذلك أنّ النظرية في معناها الحديث لا تكون كذلك إلا بقدر ما تكشف عن موضوعية الموضوع.

بذلك يكون عالم العلم مؤلفاً من موضوعات متنوعة، معروضة أمام الممارسة التي أضحت تلاحقها في كل حين. لقد أصبح الواقع العلمي مجموعة من الميادين الموضوعية المتخصصة؛ أما العلم فهو هذه النظرية التي تتابع آثار «الواقع» مأخوذاً بمعنى «موضوعية الموضوع».

ولعل وقوفنا بشيء من التفصيل عند الدور الذي قامت به الرياضيات كفيل بتوضيح بعض الجوانب المظلمة في النزعة الموضوعية وفي نظرية التقنية. فثمة، على ما يبدو، ترابط قوي في نظر هايدغر بين الذاتية والموضوعية والرياضيات: إن المكانة الإبستيمولوجية التي حظيت بها الرياضيات عند ديكارت لا تعكس في الواقع سوى الرغبة في تأسيس المعرفة على مبدأ الذاتية ووضع ركائز فلسفة الكوجيطو. قد تبدو هذه العلاقة بين الرياضيات وفلسفة الذاتية أمراً مستبعداً للوهلة الأولى، لكن الإمعان الجيد في دلالة الرياضيات وفي مفهوم «الرياضي» (Ta mathemata) على وجه التحديد من شأنه أن يزيل اللبس القائم. كيف ذلك إذاً؟

---

(٢٠) Martin Heidegger, *Neitzsche II*, trad. P. Klossowski (Paris: Gallimard, 1971), p. 156.

تمثّل الرياضيات بحسب هايدغر أعلى مظهر لسيطرة النزعة الموضوعية. لكنّ فهم أبعاد هذه الملاحظة يتطلب منا الرجوع أولاً إلى المعنى الأصيل الذي أعطاه الإغريق لمفهوم «الرياضي» (Ta mathemata)، فحيثما تحدّثنا مع هؤلاء عن «الرياضي»؛ تطلّب الأمر أن نفترض معرفة «لنا سابقاً معرفةٌ بها»، أي معرفة نحوزها بشكل مسبق، ولا نعمل سوى على التعرُّف إليها. الرياضي بحسب هذا التحديد هو «ما نعرفه مسبقاً باعتباره ما يدخل في خاصية الأشياء. إنه، إذاً ،ليس ما نبدأ بفصله عن الأشياء، بل ما نحمله فينا على نحو مسبق بكيفية ما»[٢١]. والرياضيات (Mathesis) بهذا المعنى ما هي إلّا حيازة هذه المعرفة المُوْدَعة فينا على نحو مسبق.

يتضح مما سبق أن العلم الحديث لم يكن الوحيد الذي استمدّ مبادئه من الرياضيات، بل إنّ الميتافيزيقا الحديثة قد انبثقت هي الأخرى من روح الرياضيات بعد أن غدت هذه الأخيرة علماً معيارياً، علماً شموليّاً (scientia universalis) يوجّه كلّ العلوم، ويضع لها قواعدها. لكنّ الأهمّ من هذا كله هو أنّ الدلالة الجديدة، التي ستقترن ابتداءً من الآن بالذاتية (subjectum) وبالموضوعية (objectum) لن تجد شروط تحقُّقها إلّا على أسس الرياضيات؛ وهي لا تفهم داخل تاريخ الوجود، كما يوضح هايدغر، ما لم تربط بالأساس الرياضي، ذلك أنّ سعي ديكارت إلى تجذير الفلسفة على أسس الرياضيات لم يكن إلا تدعيماً لفلسفة الذاتية[٢٢]. وبما أن الذاتية لا تتصور إلا في ارتباط بالموضوعية، فإنّ انبهار ديكارت بالرياضيات لن يكون سوى علامة على إقراره بالنزعة الموضوعية.

لقد تبين لنا أنّ الرياضيات في معناها الأصيل لا تكون كذلك إلا عندما يتوصل الفكر إلى التفكير في ذاته، أي عندما يتمكن من حيازة المعرفة التي يملكها بكيفية مسبقة. وهذا بالضبط هو المعنى نفسه الذي كان يقصده ديكارت حين اعتبر أن الذاتية هي الأساس المطلق (fundamentum absolutum) لكل معرفة.

---

(٢١) Martin Heidegger, *Qu'est-ce qu'une chose?*, trad. Jean Reboul et Jacques Taminiaux (Paris: Grallimard, 1971), p. 86.

(٢٢) يجب أن لا يخفى علينا أنّ التأويل الذي يقدّمه هايدغر لهذه المسألة يخالف عموماً التصور المألوف الذي ساد بين مؤرّخي الفلسفة الحديثة؛ إذ إن هايدغر يربط بين الذاتية وبين الرياضيات. ويفترض هذا التأويل نقطتين أساسيتين: **أولاً**، أن الرياضيات تجسيد لأعلى مظاهر النزعة الموضوعية. **ثانياً**، أنّ الذاتية تقتضي الموضوعية، والعكس أيضاً صحيح.

معنى هذا أيضاً أنّ الذاتية لن تؤدّي دور المبدأ الأول إلّا في ارتباط بعملية تجذير الرياضيات؛ لأنّ كِلا الأمرين ليسا في الواقع سوى صورتين لوجه واحد(٢٣).

ولاستكمال هذا المشهد الفلسفي الذي دشّنه ديكارت، ينبغي أن نشير إلى أن «الأشياء» في معناها الرياضي هذا تستمد «شيئيتها» من علاقتها بأساسها المطلق الذي يمثّله مجال الذاتية. ولأنها لا يمكن أن تتحدّد إلّا على هذا النحو، فهي باستمرار تجسيد لمجال الموضوعية. إنها على الدوام «موضوعات» (objets) لا تُتصوَّر إلّا في مقابل «ذوات».

ها هنا نلمح أحد القواسم المشتركة بين هوسرل وهايدغر؛ فكلاهما يُرجعان ظاهرة سيادة التقنية والنزعة الموضوعية إلى عامل الرياضيات. غير أن الفرق يبقى قائماً بحكم أن هوسرل لا يربط بين تمجيد الرياضيات وبين تأسيس المعرفة على مجال الذاتية؛ في الوقت الذي يقيم هايدغر رابطاً قويّاً بين هذين المستويين.

٣ ـ تقترن هيمنة النزعة الموضوعية عند هايدغر بأمرين اثنين لا يشكلان في النهاية سوى صورتين لمشهد واحد: الأمر الأول يتمثّل في سيادة النزعة الذاتية. أمّا الأمر الثاني، فيتعلق بسيطرة التقنية. ولعل الذي يشهد على التحام هذين العنصرين هو تأكيد هايدغر في أكثر من مناسبة أن الطبيعة لا تظهر في عصر التقنية الحديثة إلّا وفق إرادة الإنسان، أي أن أمر ظهورها أصبح يتوقف كلية على هذه «الذاتية»، التي جعل منها ديكارت منطلقاً أولياً لبناء ركائز فلسفة جديدة.

من هنا يميز هايدغر بين نمطين من التقنية: النمط الأول يخصّ التيخني في المعنى الإغريقي، حيث لا دخل للإنسان في طريقة ظهور الفيزيس (Phusis)؛ فهذه الأخيرة تنكشف من تلقاء ذاتها من دون أن تكون للذات المتأمّلة أية صلة بهذا الانكشاف. أما النمط الثاني، فيخص التقنية في معناها الحديث حيث «تستدعي» الطبيعة أمام الإنسان، لكي تحرّر ما فيها من طاقات وثروة (Bestand)(٢٤)، ولتكون بذلك تحت «سيادة» و«إرادة» هذا الإنسان.

---

(٢٣) Heidegger, Ibid., pp. 113-116.

(٢٤) ينبغي أن نشير هنا إلى أن لفظة «ثروة» أو «ذخيرة» لا تتضمّن جميع المعاني التي تفترضها كلمة (Bestand) الألمانية، كما إنّ اللفظة الفرنسية (fonds) لا تستوفي تماماً المعنى الألماني. والحال =

لذلك يقول هايدغر: «إنّ ماهية التقنية الحديثة تلقي بالإنسان في الطريق الذي يقود نحو هذا الانكشاف الذي يغدو معه الواقع ثروة (Bestand)»[٢٥].

تلك إذاً هي الخاصية الأساسية للتقنية الحديثة، وكل فصل بين هذه التقنية وبين مفهوم «الذاتيّة من شأنه أن يفرغ الروابط التي تجمع بين النزعة الموضوعية وبين الذاتية من كل مضامينها الفعلية؛ فضلاً عن هذا، من شأن هذا الفصل أن يفقد تمييز هايدغر بين التيخني الإغريقي والتقنية الحديثة معانيهما الحقيقية. أليس لذلك كلّه ظلّ هايدغر يرى في النزعة الذاتية مظهراً آخر لسيطرة الإنسان على الطبيعة؟ فكيفما كان الحال «نحن لا نفكّر أبداً بما فيه الكفاية أن «الذاتية» الحديثة وحدها بالضبط هي التي اكتشفت الموجود، وجعلته في المتناول وقابلاً للتحكم فيه في مجموعه، وأنّها بهذا قد سمحت بوجود مطالب وصور للسيادة ما كان بإمكان العصر الوسيط أن يعرفها ولا أيضاً الحركة الهيلّنية أن تجعلها ضمن محيط اهتمامها»[٢٦].

والواقع أنّه لهذا السبب يكون الحديث عن الطبيعة في عصر التقنية الحديثة بصيغة «التحريض» (Herausfordern)، ذلك أنّ الكيفية التي تنكشّف بها الطبيعة لم تعد تكمن في الطبيعة نفسها، كما كان عليه الحال في التيخني الإغريقي، وإنما في تحريض الإنسان لها[٢٧]؛ وهو ما يؤكّد من دون شكّ تدخل «الإرادة»: فحيثما تحدّثنا عن التقنية الحديثة وعن النزعة الموضوعية من طرف هايدغر؛ تطلّب الأمر ربطهما بمجال أنثروبولوجي.

= أنّ اختيار هايدغر كلمة (Bestand) من دون غيرها، لتعيين الكيفية التي يكون عليها الواقع في التقنية الحديثة، كان اختياراً مقصوداً ومفكّراً فيه بعمق؛ لأنّ (Bestand) تشير من جهة إلى معنى الثروة والذخيرة والمخزون (وهي الصورة التي تستدعي بها الطبيعة إلى حيّز الوجود في عصر التقنية الحديثة)؛ كما تشير من جهة أخرى إلى «الوضعية» التي يكون عليها الشيء في ثباته، بدليل أنها تتضمن فعل (stehen) الذي يشير إلى أكثر من معنى، منها: ما يوجد أمامنا، ما يوضع في مقابلنا، ما ينتصب مستقيماً.. إلخ. وهي كلّها معانٍ ينبغي تقريبها من كلمة أخرى هي «الموضوع» (Gegenstand) التي تتضمن هي الأخرى معنى الوضعية الثابتة (Stand) ومعنى الوضع (stehen). وهذه الملاحظة الاشتقاقية كافية لتأكيد العلاقة التي يقيمها هايدغر بين النزعة الموضوعية وبين التقنية.

(٢٥) Martin Heidegger, «La Question de la technique,» dans: Heidegger, *Essais et conférences*, pp. 32-33.

(٢٦) Heidegger, *Neitzsche II*, p. 139.

(٢٧) حول علاقة التقنية الحديثة بفكرة التحريض هذه يمكن الرجوع بشكل خاصّ إلى: Heidegger, «La Question de la technique,» pp. 20 et Sq.

ليس غريباً بعد هذا أن يعلن هايدغر أن تأويل الإنسان من منطلق كونه «ذاتية» مع ديكارت، سوف يساهم في خلق الشروط الميتافيزيقية لكل أنثروبولوجيا مستقبلية[٢٨]، فما يقصد من وراء هذا هو إبراز أن الميتافيزيقا الحديثة لن تعود ممكنة إلّا على هذا الأساس الأنثروبولوجي. وللسبب نفسه، فهو يعدّ بقاء الميتافيزيقا الحديثة ومعها التقنية في صورتها الحديثة، شأناً متوقفاً باستمرار على التأويل الديكارتي للموجود. ففي ضوء هذا الأساس الأنثروبولوجي وحده يمكن أن نفهم لماذا تظل التقنية الحديثة مرتبطة بالإنسان، ولماذا تقتضي «الموضوعية» مجالاً ذاتياً.

حتماً، إنّ العصور الحديثة هي التي وضعت دعائم فلسفة الذاتية؛ لكنّ لهذه الوضعية انعكاساً على زاوية أخرى ما انفك هايدغر يربط قيامها بسيادة النزعة الموضوعية وبسيطرة التقنية: نقصد هنا هذه الزاوية التي أعطت الإمكان لمفهوم «القيمة»؛ فمنذ أن غدا الموجود موضوعاً للتمثل، سيفقد هذا الموجود وجوده لتحلّ «القيمة» محله. كما إنّ هيمنة «الثقافة» (die Kultur)[٢٩] ستزيد من اختفاء الوجود، ليصبح هذا الأخير مجرّد « قيم ثقافية»، أي تعبيراً عن غايات سامية تخطها الفعالية الإنسانية؛ ولذلك سينتهي الأمر إلى تنصيب هذه القيم في سماء التجريد بعد أن غدت موضوعات في ذاتها شأنها شأن «الموضوعات المثالية» التي شيدتها الفيزياء، كما يخبرنا بذلك هوسّرل.

ها هنا نجد أنفسنا ثانية في المجال الأنثروبولوجي: فبقدر ما تبرز موضوعية الموضوع؛ يصير العالم نظرية في الإنسان، أي أنثروبولوجيا. وبقدر ما يتحول الإنسان إلى ذاتية؛ يصير العالم (die Welt) صورة (Beld) متصورة. تلك أهمّ الأسباب التي تدفع هايدغر إلى الحديث عن العصر الحديث باعتباره عصر «صور العالم» (die Zeit des Weltbildes). والواقع أن هناك أكثر من صلة بين الحديث عن العالم باعتباره «صوراً» وبين تأسيس الموجود على مفهوم التمثّل (Repraesentatio)، ففي هذا التصور وحده يكون الإنسان مقياساً لكلّ الموجودات، فضلاً عن هذا، فمن دون هذه الذاتية،

---

(٢٨) قارن: Martin *Heidegger*, «L'Epoque des conceptions du monde,» dans: Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. W. Brockmeier, coll. idées (Paris: Gallimard, 1962), p. 130.

(٢٩) للثقافة هنا دلالة قدحية؛ علاوةً على هذا، فالتأويل «الثقافي» لتاريخ البشرية هو خاصية تميّز الأزمنة الحديثة وتفصلها عن العصور السابقة. ولهذا، سيربط هايدغر في الغالب بين التقنية والثقافة.

التي أصبحت أساس كل شيء، لما أمكن الحديث في عصر الأزمنة الحديثة عن «رؤية للعالم» (Weltanschauung).

أجل، إن إحدى سمات النزعة الموضوعية في نظر هايدغر، تتمثل في تحويل العالم إلى مجرد «رؤى»، بحيث يغدو العلم بدوره صراعاً بين «رؤى العالم». لكنْ ألَا يلتقي هايدغر هنا مع النقد نفسه الذي وجّهه هوسّرل في **الفلسفة كعلم صارم** لكل المواقف الفلسفية التي حوّلت الفلسفة إلى مجرّد «رؤى للعالم» مبدّدةً قوة هذه الأخيرة.

إنّ كِلا الفيلسوفين ينتقدان نظرية «رؤية العالم»، لكنْ من وجهتين مختلفتين: فهوسرل ينتقد هذه النظرية من منطلق دفاعه عن صرامة الفلسفة وشموليّتها، ورفضه في المقابل تبديد وحدة هذه الأخيرة في مواقف نسبية[٣٠]. أمّا هايدغر، فيعرض لهذه النظرية من زاوية إلحاحه على اختفاء معنى الوجود في عصر التقنية الحديثة وتحوُّل العالم إلى «صور» لا تعكس سوى قطاعات موضوعية محدودة من قطاعات الموجود.

غير أنّ إصرار هايدغر على ربط الموضوعية بذاتية الإنسان وإرادته، لا يعكس، من جهة أخرى، سوى الدور الكبير الذي أصبح يؤدّيه المنهج في عصر التقنية الحديثة.

٤ ـ يتفق هوسرل وهايدغر على أنّ للمنهج أهمية بالغة في العلم الحديث، ومن دونه لن يكون هناك أي معنى للكلام، لا عن النزعة الموضوعية ولا أيضاً عن التقنية اللتين اتضح لنا الآن أنهما تشكلان وجهين لعملة واحدة. والحال أنّ احتلال المنهج مكانة سامية يرجع بالأساس إلى أن الطبيعة، كما ذكرنا سابقاً، لم تعد تُعطانا كما هي فعلياً بل كما يريدها الإنسان. معنى ذلك أنّها لم تعد تظهر إلّا وفق الإرادة، التي غدت طرفاً رئيساً لتسيير الواقع وتوجيهه.

---

(٣٠) هذا الرأي سيبلوره، هوسّرل، كما هو معلوم، في كتابه **الفلسفة كعلم صارم**. فبالإضافة إلى نقده النزعة الطبيعية، يتصدّى هوسرل للفلسفات التاريخانية وفلسفات «رؤى العالم»، إذ يعيب على هيغل كونه أضعف القوة العلمية التي تفترضها الفلسفة حين إقراره بأن لكلّ فلسفة مشروعيتها النسبية. لقد تنحّى هيغل عن مبدإ «الصرامة» في نظر هوسّرل عندما اعتبر أنّ كلّ فلسفة تمثّل «رؤية للعالم» (Weltanschauungsphilosophie)، وبذلك يكون قد ساهم في تشتيت مجهودات الفلسفة وتفريق قوتها، شأنه في ذلك شأن دلتاي (Dilthey).

وهكذا، فعندما يردّد هايدغر، في أكثر من مناسبة، عبارة ماكس بلانك التي يقول فيها: «الواقعي هو ما نستطيع قياسه»، كان لا يقصد بذلك سوى تنبيهنا إلى الأهمية التي أصبح يحظى بها المنهج منذ العصر الحديث. فمنذ الفيزياء الغاليلية إلى يومنا هذا ستؤخذ الطبيعة ككموم قابلة للقياس والحساب[٣١]؛ وعلى هذا المنوال، سيبدو جلياً أنّ كل عملية «موضعة» للواقع هي بالضرورة حساب وتقنية، حيث إنّ الطبيعة لا تكشف عن موضوعية موضوعاتها إلّا حين يتدخل المنهج.

ها هنا يتبيّن لنا الفرق واضحاً بين «الفيزيس» كما تصورها الإغريق وبين «الطبيعة» كما تعرض لها الفيزياء الكلاسيكية والذرّية: لمّا كان التيخني يختلف بالنسبة إلى الإغريق عن الإبيستيمي (العلم)، فإنّ المجال الذي تستعمل فيه التقنية لا يتعدى دائرة الأعمال اليدوية[٣٢]. والحال أن التيخني يقتصر على الصناعات الحِرْفية، ولا يتجاوزها إلى مجال الفيزيس والكوسموس؛ ذلك أنّ الطبيعة تبقى ميداناً للإبيستيمي، أي ميداناً للعلم الذي يعدّ نظرياً (theoria) وتأمّلياً.

لكن هذه الملاحظة تبقى عديمة القيمة ما لم نعلم في المقابل أن الفيزيس هي ذاتها أعلى تجسيد للبويسيس (Poièsis). والواقع أن هذه الفكرة لا تتناقض مع الملاحظة السالفة، فحين نتصور البويسيس في معناها اليوناني نكون في ارتباط دائم بهذا الذي يجلب الشيء إلى الانكشاف والانفتاح؛ في حين نكون بعيدين عن المعنى الحديث لمفهوم «الإنتاج». لذلك، ميّز الإغريق بين نوعين من البويسيس: النوع **الأول** يخصّ الفيزيس وحدها، وفيه تكون «الطبيعة» مصدر انكشافها الذاتي والتلقائي دونما افتقار إلى قوة أو إرادة خارجية. أمّا النوع **الثاني** من البويسيس، فيقال على ما ينتجه الصانع على

(٣١) على الرغم من أن هايدغر يفرّق في بعض الأحيان بين الفيزياء الكلاسيكية والفيزياء الذرّية على الأقلّ، على اعتبار أنّ موضوعات الأولى قابلة للتحديد، أي قابلة للحساب على نحو مسبق، في حين أن موضوعات الثانية لا تبدو كذلك إلّا على نحو إحصائي؛ وعلى الرغم من هذا كلّه، فإنه يعترف بأن الفيزياء المعاصرة تحافظ هي أيضاً على مبادئ العلم الكلاسيكي بالنظر إلى أنّ علميتها ترتبط بمدى متابعتها موضوعات الواقع في موضوعيته، أي مدى إحاطتها بوحدته الموضوعية. وهذا ما يستوجب ربطهما معاً (أي الفيزياء الكلاسيكية والفيزياء الذرية) بقواعد المنهج.

(٣٢) يلاحظ هايدغر على الرغم من ذلك أنّه، إلى حدود عصر أفلاطون، ظلّ التيخني مرتبطاً بالإبيستيمي من منطلق أن كِلا اللفظين يطلقان على المعرفة في دلالتها الواسعة. أمّا التمييز بينهما، فلن يغدو ممكناً وظاهراً إلّا مع أرسطو. انظر: Heidegger, «La Question de la technique,» pp. 18-19.

اعتبار أنّ المادّة المصنوعة تفتقر إلى طرف ثانٍ يخرجها إلى الوجود.

حين ننتقل إلى «الطبيعة» (Natura) في معناها الحديث نكون أمام مدلول آخر ينسجم تمام الانسجام مع ماهية التقنية الحديثة. ومع أن التقنية الحديثة تفترض بدورها فكرة الانكشاف، فإن هذا النمط الذي أصبحت الطبيعة تعطى بواسطته لم يعد هو نمط البويسيس كما تصوّره الإغريق، بل هو نمط «الإرادة» و«المنهج».

والواقع أن هذا التلازم الذي يكتشفه هايدغر بين استفحال النزعة الموضوعية وبين المكانة السامية التي يحظى بها المنهج، لم يكن قطّ ليعبّر في نظره عن مجرد حالة تسلح بآليات التقنية. إن الأمر أعظم من هذا كله؛ لأنّ المنهج لم يعد مجرد عتاد في مِلك العلم، فهو الآن ما يعطي العِلمَ أساسه، ذلك أنّ موضوعات العلم لا تستمدّ موضوعيتها ـ كما قلنا ـ إلّا انطلاقاً من المنهج. إن الطريقة هي التي تحسم مسبقاً في موضوعية الموضوعات؛ وهذا معناه أن التقنية هي التي تبتّ في حقيقة الأشياء.

لهذه النتيجة قيمة بالغة، فهي التي تفسر ماهية التقنية الحديثة، وكذا الصورة التي تنتهي إلى تكوينها حول الوجود، بل هي التي تفسر هذا التباين الذي بات جذرياً بين العصر الإغريقي والعصر الحديث؛ كما تفسّر من جهة أخرى الدور المنهجي الذي تقوم به الرياضيات، فهذه الأخيرة هي التي أصبحت ترسم مسبقاً للموجودات الكيفية التي سيتحدّد بها وجودها. وإذا أضحت الطبيعة في عصر التقنية الحديثة خاضعة لتصميم مسبق، فلأنها أصبحت لا تمتثل سوى لقوانين قَبْلية. إنها لا تظهر إلا لكي تستجيب للمشروع (Entwurf) الذي يسبقها ويحدّد زواياها الموضوعية. هذا بالضبط ما كان يقصده هايدغر حين يقول: «كل علم، بما هو بحث، إلّا ويتأسس على مشروع يخص قطاع موضوعية محددة»[٣٣].

واضح، إذاً، أن الوجود لم يعد ينكشف في عصر التقنية الحديثة بالمعنى نفسه الذي كان عليه مع الإغريق، فهو الآن متوقف على الإرادة، أي على التصاميم والمشاريع التي يضعها المنهج سلفاً. ولهذا يقول جان بوفري (Jean Beaufret) انسجاماً مع التصور الهايدغري نفسه: «إنّ فكر ديكارت هو

(٣٣) Heidegger, «L'Epoque des conceptions du monde,» p. 109.

واحد من عصور الوجود، أي واحد من بين هذه العصور التي يظهر فيها الوجود متجلّياً على نحو مفاجئ كفتحة في الموجود. ويستجيب لانفتاح الوجود في الموجود اسم غير منتظر، هو اسم المنهج. ذاك هو الاسم الخاص الذي يتخذه الوجود نفسه مع ديكارت. لكن أليس اسم المنهج أقدم من ديكارت؟ يقيناً، إنه كذلك. غير أن المعنى الذي يعطيه ديكارت لهذا الاسم هو الذي يعدّ جديداً كل الجِدَّة. إن ديكارت لم يخترع المنهج ولا الوجود، لكنه مفكر الوجود بما هو منهج»(٣٤) أجل، مع ديكارت يدخل الوجود عهد المنهج، ومعه يلج العالم الحديث عصر التقنية.

٥ ـ بما أن الطبيعة أصبحت تتوقف على التقنية منذ العصر الحديث، فإن الفيزياء صارت غير قادرة على الإحاطة كلية بوجودها. صحيح أن هاته الفيزياء تملك صلاحية تمثل انسجامها العام، لا بل استخراج قوانينها الكونية، إلا أنها تبقى على الرغم من ذلك عاجزة عن تمثُّل وجود الطبيعة في جميع مظاهر اكتمالها. إنها لا تستطيع أن تتمثل سوى جانب من جوانبها؛ وهذا ما يدفع هايدغر إلى الحديث عن مستوى «لا يقبل الإحاطة» (das Unumgängliche) في مجال الطبيعة(٣٥).

إذا كانت الطبيعة إذاً لا تعطي سوى زاوية فقط من بين زواياها؛ إذا كانت لا تعطي وجودها في كل اكتماله، فإن النمط الذي تنكشف به هو نمط الموضوعية. ولأن الموضوعية لا تعرض للطبيعة في كلّيتها وحضورها التام، فإن هذه الأخيرة لا تظهر إلّا كمجموعة من الموضوعات، أي كمجموعة من الزوايا التي يتوقف انكشافها على مدى ما تكشف عنه التقنية.

وهكذا يتبين مرة أخرى أنّ إخفاق الفيزياء الحديثة في الإحاطة بالطبيعة يرجع في نظر هايدغر إلى تصوُّر هذه الأخيرة داخل العلاقة ذات/ موضوع. إذا كان هذا الإخفاق يمثل في نظر هوسرل أعراض «أزمة» عامة تعصف بالعلوم، وتحجب عنها إدراك أفقها، فإن هذه الوضعية تكشف في نظر هايدغر عن الأساس نفسه الذي تقوم عليه علمية العلم؛ وبعبارة أخرى: إن تضمُّن العلوم الحديثة لجانب «غير قابل للإحاطة به» هو مظهر آخر لاختفاء الوجود في

---

(٣٤) Jean Beaufret, «Le «Dialogue avec le marxisme» et la «question de la technique»,» dans: Jean Beaufret, *Dialogue avec Heidgger*, collection «arguments» (Paris: Minuit 1973), tome II, p. 164.

(٣٥) قارن: Heidegger, «Science et méditation,» pp. 70 et sq.

عصر التقنية، شريطة، بالطبع، أن نكفّ عن النظر إلى التقنية كما لو أنها مجرد مقاييس ومعادلات وحسابات، وأن نعاملها في المقابل باعتبارها نمطاً من أنماط الميتافيزيقا.

ليست التقنية إذاً في هذا المعنى الهايدغري مرادفاً بسيطاً لتزايد مرافق الإنتاج ولا للتجهيز الآلي المعقّد، مع أنّ هذه كلها ليست سوى مظاهر مادّية للتقنية. إن التقنية هي أساساً «الميتافيزيقا في شكلها المكتمل»؛ إنها الميتافيزيقا وقد بسطت سلطاتها على المعمور، فأضحت فكراً «كونياً»(٣٦). وبفعل هذا الاكتساح الجارف، فإن الوجود يزداد توارياً واختفاءً.

بالفعل، إن هاته الخاصية التي تحجب الوجود عن الانكشاف، لا تنطبق في نظر هايدغر على الفيزياء وحدها، بل تتعدى هذا الحيز الضيق، لتنطبق على جميع العلوم الحديثة التي واكبت عصر التقنية. ويكفي الرجوع إلى البعض منها ليتضح لنا بجلاء أن هاته العلوم لا تتصور موضوعها إلا عندما تبقي في الآن نفسه على جانب «غير قابل للإحاطة به»: وبهذا يظلّ «وجود الطبيعة» هو المجال الذي يستحيل الإحاطة به بالمقدار نفسه الذي يعد الدازاين هو المجال الذي تصعب موضعته في الطب العقلي، والتاريخ الأصيل (Geschichte) المجال الذي لا يمكن التاريخ في معناه التحقيبي (Historie) البتّ فيه(٣٧)، واللغة المجال الذي لا تقوى الفيلولوجيا على النفاذ إلى وجوده.

هذه الميادين التي تبقي دوماً على جانب «غير قابل للإحاطة به» لا تعكس في الواقع عجز العلوم عن وضع حدّ للتقنيات اللّانهائية التي تتابع بها موضوعاتها بقدر ما تعكس عجز النظرة الموضوعية عن بلوغ الأساس الذي تعطي فيه موضوعاتها العلمية. إن تفكيك الواقع إلى عدة ميادين موضوعية لا يسهل البتّة ظروف الإحاطة بوجود هذه الموضوعات؛ ولذلك يقول هايدغر: «إن «غير القابل للإحاطة به» يسير وجود العلم. وقد كان من المأمول أن ننتظر من العلم نفسه التوصل إلى اكتشاف هذا الجانب «غير القابل للإحاطة

(٣٦) قارن: Heidegger, «Dépassement de la métaphysique,» pp. 92-93.

(٣٧) معلوم أنّ هايدغر يفرّق بين «التاريخ الأصيل» (Geschichte) و«التاريخ» كعلم (Historie). **الأوّل** يدل على كل ما يحدث، وله ارتباط في الغالب بتاريخ الوجود من حيث هو «مصير». أمّا **الثاني**، فله مدلول ضعيف لأنّه مجرّد تحقيب لوقائع وأحداث. لكن هذا التمييز مألوف ومعمول به في الفلسفة الألمانية؛ ونستطيع تبيُّن ملامحه عند فلاسفة ألمان آخرين غير هايدغر.

به» وتحديده بما هو كذلك. غير أن هذا ليس ممكناً لسبب رئيسي هو أنّ شيئاً كهذا يظل مستحيلاً من الناحية الماهوية (. . .) فلو أنّ العلوم نفسها كان بمستطاعها أن تكتشف في كل لحظة هذا الجانب «غير القابل للإحاطة به»، لكان بمقدورها أن تتمثل وجودها الخاص قبل كل شيء. لكنها تظل في كل حين عاجزة عن تحقيق هذا»(٣٨).

ولهذا السبب، يشير هايدغر في معرض ذكره التقنية، إلى عجز هذه الأخيرة عن مساءلة « ما يستحق أن يساءل» (zum fragwürdigen). بيد أن هذا يستوجب منّا وقفة إمعان، لأنّ «ما يستحقّ أن يساءل» في نظر هايدغر ليس هو «عالم العيش» كما كان عليه الحال مع هوسرل، بل هو الوجود نفسه. فهايدغر، شأنه في هذا شأن هوسرل، يرى في النزعة الموضوعية وفي التقنية تعبيراً عن بعد «غير مساءل»، لكن مع الفرق التالي: أنّ هوسرل يربط هذا البعد بكل ما يمثل المستوى ما قبل العلمي؛ في حين يربط هايدغر هذا البعد بنسيان الوجود. وهذا هو الذي يفسّر عودة هوسّرل إلى الدوكسا وإلى الوعي الطبيعي قبل الذهاب إلى التأسيس الترانسندنتالي، في الوقت الذي يلحّ هايدغر على ضرورة مساءلة حقيقة الوجود.

٦ ـ بناءً على ما سبق، يمكن استخلاص بعض النتائج العامة التي سمحت بها هذه المقارنة: يضع هوسرل النزعة الموضوعية في تعارض مع الذاتية الترانسندنتالية؛ لأنه يقرن شروط رفع «الأزمة» بتبنّي مبادئ الفلسفة الفينومينولوجية. وبذلك، فهو يعزل الموضوعية عن الذاتية. أمّا عند هايدغر، فلا يصح التمييز بين الجانبين، إذ حيثما انطلقنا من حقل الذاتية؛ لزم ضرورة الحديث عن الموضوعية، والعكس أيضاً صحيح. ولهذا كانت الموضوعية في ارتباط دائم بالذاتية؛ كما كان كل «نقد» للنزعة الموضوعية مستلزماً نقد فلسفات الكوجيطو.

صحيح أن هوسرل قد ربط بين النزعة الموضوعية والنزعة السيكولوجية؛ وصحيح أنه سيرى في استفحال «الذاتية السيكولوجية» مظهراً آخر لترسيخ عقلانية ذات نزوع موضوعي، إلّا أنه ظلّ على اقتناع تامّ بأنّ كل قضاء على النزعة الموضوعية ينبغي أن يمرّ حتماً عبر ذاتية أخرى، هي الذاتية

---

(٣٨) Heidegger, «Science et méditation,» p. 73.

الترانسندنتالية. وللسبب نفسه، سيرى في النزعة الترانسندنتالية مأخوذةً في أسمى معانيها، لا مجرّد بديل للعلم الموضوعي، بل الطريق الأيسر لتأسيس «علمية من طبيعة جديدة تماماً» (Eine Völlig Neuartige Wissenschaftlichkeit)[٣٩].

نُلفي لدى هايدغر توجُّهاً آخر: كلّ قضاء على «النزعة الموضوعية» يتطلّب انفصالاً كلياً عن مفهوم «الذاتية»، سواء أتعلق الأمر بذاتية سيكولوجية أم ترانسندنتالية. وهذا معناه أنه لا سبيل إلى تجاوز هذه النزعة إلّا بالصعود بعيداً «فيما وراء» فلسفة الوعي حيث الإغريق، أي حيث لا تزال الفلسفة غريبة عن ثنائية الذاتية/ الموضوعية.

ها هنا الفرق الجوهري بين هوسرل وهايدغر: فحيث يبقي **الأول** على نفسه داخل مقتضيات فلسفة الوعي، يشترط **الثاني** إمكان الانعتاق من إسار ميتافيزيقا الموضوع ومن نمط التفكير التقني بضرورة التفكير في ما وراء مفاهيم الميتافيزيقا ومقولاتها.

ثالثاً: أصداء النزعة الموضوعية ما بعد هوسرل وهايدغر

١ ـ سيتواصل نقد النزعة الموضوعية في الفلسفة الألمانية بشكل خاص، وفي الفلسفة المعاصرة بشكل عام، أحياناً بصور تستلهم صراحة التصوّر الهوسّرلي أو الهايدغري، وأحياناً بصور تخالف في العمق محتويات النقد الذي تَبَيّنّاه مع هوسّرل وهايدغر. ولعلّ من بين هذه الصور البارزة، ذاك النقد الذي بلورته مدرسة فرانكفورت بدءاً بماكس هوركهايمر (Max Horkheimer) وانتهاءً حالياً بأعمال يورغن هابرماس (Jürgen Habermas).

والملاحظ أن التوجّه العام الذي نهجته هذه المدرسة ينهل في الغالب بشكل غير مباشر من نقد هوسرل للنزعة الموضوعية، لكن في اتجاه آخر يغدو فيه الأمر الرئيس هو تأسيس «فلسفة اجتماعية» تكون كنقدٍ للوضعية وللنزعة التقنية.

فإذا حصرنا الآن انتباهنا بشكل خاص في كتابات هابرماس، فسيتبين، لا محالة، أن الدوافع التي تلزمه بنقد ما يسميه هو نفسه «وهم الموضوعية» أو «وهم النظرية الخالصة»، ينحو في اتجاه ترسيخ نوع من «أنثروبولوجيا»

---

(٣٩) Husserl: *Die Krisis der europäischen Wisseschaften und die transzendentale Phänomenologie*, para. 14, s.70 = *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, para. 14, p. 80.

الممارسة النظرية، التي تسند إليها مهمّة استخراج «المصالح» التي تهيكل المعارف، بما فيها على وجه الخصوص المعرفة العلمية. من هذه الزاوية بالضبط، ينبع اهتمام هابرماس بالنقد الهوسرلي للنزعة الموضوعية وتشخيصه لأعراض الأزمة العلمية. غير أن ما يعيبه على الفينومينولوجيا الهوسرلية هو قصور «النظرية الخالصة» عن استيعاب التداخل الفعلي الذي يحدث بين المعرفة والمصلحة، وهو ما يقودها في اعتقاده إلى السقوط في نوع آخر من النزعة الموضوعية. أمّا سبب ذلك، فيرجع حسب هابرماس إلى أنّ التصور الذي كوّنه هوسرل حول «النظرية» لا يزال تقليديّاً، لأنّ هذه الأخيرة تستمدّ قوانينها من ذاتها دونما ربطها بالمصلحة(٤٠). من هنا يخلص هابرماس إلى الاستنتاج التالي: «في الوقت نفسه الذي ينتقد فيه هوسرل التصور الموضوعي الذي كوّنته العلوم حول نفسها، يسقط في صورة أخرى للنزعة الموضوعية التي لطّخ بها دوماً المفهوم التقليدي للنظرية»(٤١).

لقد سقطت الفلسفة الفينومينولوجية إذاً مجدّداً في النزعة الموضوعية حسب هابرماس؛ لأنّها حافظت على «الوهم الأنطولوجي للنظرية الخالصة»، وكأنها بهذا لم تنتقد النزعة الموضوعية إلّا لتسقط ثانية في مظهر آخر للنزعة نفسها. وبذلك، فإنّ النقد نفسه الذي وجّه ضدّ النزعة الموضوعية يرتد ضد هوسّرل نفسه.

بيد أنّ ما يثير الانتباه في الإبستيمولوجيا التي سعى هابرماس إلى وضع أسسها في كتابه **المعرفة والمصلحة** ليس هو فقط سعيها الموازي إلى إنشاء نظرية نقدية للمجتمع، بل هو أيضاً احتفاظها بالتوجّه العامّ الذي حكم نقد هوسرل للنزعة الموضوعية؛ إذ على الرغم من كلّ المؤاخدات التي ستعيبها على هوسرل، لن تجد هذه الإبستيمولوجيا بُدّاً من التحرك في الإشكالية نفسها. فنحن نعثر عند هابرماس على الانتقادات العامة نفسها التي نشأ عليها

---

(٤٠) ينبغي أن نتساءل من جهتنا، إلى أي مدى يمكن اعتبار هذه الملاحظة التي يبديها هابرماس دقيقة تمام الدقة، بالنظر إلى أنّ نقد هوسرل للنزعة الموضوعية يفترض ضمنياً ربط المعرفة العلمية بالمصلحة. صحيح أنّ هوسرل لا يتحدث عن المصلحة في معناها السوسيولوجي، لكنّ فحصاً جليّاً لبعض فقرات كتاب **أزمة العلوم الأوروبية** من شأنه تبديد الكثير من الشكوك، وهو نفسه، خلال حديثه عن عالم العيش، لا يتردّد في ربط هذا العالم بمجالات المصلحة.

(٤١) J. Habermas, *La Technique et la science comme idéologie*, trad. Franc. J. R. Ladmiral (Paris: [s. n.], 1973), p. 142.

مؤلّف **أزمة العلوم الأوروبية**، إذ يؤاخذ على النزعة الموضوعية، مثله في ذلك مثل هوسرل:

أوّلاً: كونها قادت العلوم إلى الاعتقاد أنّ ثمّة وقائع «في ذاتها»، أي وقائع هي نتاج لبناءات نظرية وليدة قوانين صورية وكونية؛

ثانياً: كونها أغفلت العالم الذي تصدر عنه هذه الوقائع، وكذا الإطار الترانسندنتالي الذي من دونه لا يصحّ الحديث عن أية معرفة علمية[٤٢].

ولعلّ استناد هذه الإبستيمولوجيا إلى حقل الذاتية، دليل على الدور الذي ما انفك يلعبه عند هابرماس المجال الترانسندنتالي في معنَيَيه الكانطي والهوسرلي.

لكن النقطة الأخرى التي تستحق منا وقفة إمعان هو أن هابرماس ـ جرياً في هذا على التقليد الذي سنّه كثير من أقطاب مدرسة فرانكفورت ـ ينتقد النزعة الموضوعية ضمن نظرية التقنية. إلّا أنّ الفرق هنا بين هوسرل وهابرماس يظل قائماً بحكم أن المسعى الرئيس للأوّل هو بيان نسيان التقنية لعالم العيش؛ في حين أن مسعى الثاني هو اكتشاف «المصالح» الاجتماعية التي تحرّك الفكر التقني. لهذا، كان نقد هوسرل يصبّ في البحث عن أسس جذرية لتأسيس الفلسفة الفينومينولوجية على أرضية ثابتة، في حين كان نقد هابرماس يتوخّى «سوسيولوجية المعرفة».

صحيح أن مواجهة النزعة الموضوعية تتمّ عند هابرماس عن طريق الرجوع إلى «عالم العيش» الذي بلورته الكانطية الجديدة مع تشارلز بيرس (Charles Peirce) ودلتاي (Dilthey)، غير أنّ محتوى هذا النقاش يبقى مبتوراً وأجوف في غياب الخط الفينومينولوجي الذي يخترق بخفاء، الكثيرَ من الأطروحات الكبرى لمدرسة فرانكفورت، وعلى رأسها هذه الأطروحة التي توحّد نقد النزعة الموضوعية والتقنية في تصور إشكالي واحد.

٢ ـ مثال آخر يشهد على الوقع الذي خلفه نقد هوسرل للنزعة الموضوعية، نتبيّنه هذه المرة مع الفلسفة التحليلية الأمريكية. وإذا كان هذا المثال يدل على شيء، فإنما يدل على مدى الأهمية التي ستتلقّى بها هذه

---

(٤٢) قارن: J. Habermas, *Connaissance et intérêt*, trad. Franc. Gérard Clémençon (Paris: Gallimard, 1976), pp. 103-104.

الفلسفة التحليلية النقد الهوسرلي للنزعة الموضوعية، إلى حدّ دمجه ضمن قضاياها الكبرى حالياً.

يقر هيلاري بوتنام (Hilary Putnam)، شأنه في ذلك شأن هوسرل، بأنّ النزعة الموضوعية تتجذّر بعمق في صميم الفكر الغربي منذ القرن السابع عشر، بحيث لا محيد، سواء لأقطاب «الواقعية» أو «اللاواقعية»، عن التسليم بمبادئها. والواقع أن الفلسفة المعاصرة قد ورثت من العصر الحديث تمثُّلاً «موضوعيّاً» للعالم كانت له انعكاسات ميتافيزيقية على المعرفة العلمية وعلى الحس المشترك؛ وهذا التمثُّل هو الذي يفسر، حسب بوتنام، جُلّ النقاشات التي لا تزال تتداول حاليّاً في أوساط الفلسفة التحليلية.

لكن، في أي سياق يتم نقد النزعة الموضوعية هنا؟ إن حرص بوتنام على ردّ الصيغة التي عولجت بها هذه الإشكالية إلى وليام جيمس وهوسرل[٤٣]، لن يمنعه في المقابل من ربط الإشكالية ذاتها بواحدة من القضايا الكبرى التي تستأثر حاليّاً باهتمامه باعتبارها من بين المحاور الرئيسية للفلسفة التحليلية: إنها قضية التمييز بين «الواقعية الداخلية» (Internal Realism) و«الواقعية الميتافيزيقية» (Metaphysical Realism). فضلاً عن هذا، إذا كان تحليل خصائص التفكير الموضوعي قد تضمّن، سواء مع هوسرل أو مع هايدغر، نقداً لمفهوم التقنية بالنظر إلى الترابط القائم بين هذين المجالين، فإنّ نقد بوتنام النزعة نفسها يسير في اتجاه مراجعة الأسس التي قامت عليها نظرية المعرفة الكلاسيكية، ولم يُفضِ في المقابل إلى صياغة نظرية حول التقنية، ما ذلك إلّا لأنّ الدوافع التي تحرّك الفلسفة التحليلية بخصوص هذه النقطة بالتحديد تظلّ على العموم دوافع إبستيمولوجية. لهذا، فلا غرابة في أن ينخرط نقد النزعة الموضوعية عند بوتنام ضمن الرغبة في تقويض الثنائية التقليدية: عالم الوقائع/عالم القيم من جهة، وضمن الطموح لتجاوز الطريقة التي طرحت بها حتى الآن العلاقة بين اللغة والعالم من جهة أخرى.

وهكذا نستطيع القول إنّ إقبال الفلسفة التحليلية حاليّاً مع بوتنام على

---

(٤٣) يعتبر بوتنام أن نقد النزعة الموضوعية من قِبل هوسرل هو استمرار للمراجعة التي أجراها وليام جيمس لنظرية الإدراك التي انتعشت في القرن السابع عشر. انظر في هذا الصدد: Hilary Putnam, «Peut-on encore parler de vérité et de réalité? Sur la crise des sciences européennes,» trad. M. Imbeault, papier présenté à: *Critique de la raison phénoménologique* (*conference*), édités sous la direction de Jacques Poulain, coll. passages (Paris: Cerf, 1991), p. 97.

طرح مشكلة الموضوعية ليس حدثاً عارضاً ولّده مجرّد الاطّلاع على فلسفة هوسرل الأخيرة بقدر ما هو وليد التحوّل الهامّ، الذي عرفته الفلسفة التحليلية في أمريكا؛ هذا التحول الذي أصبح يتطلب مراجعة عميقة للميتافيزيقا التقليدية. ومع أن هدفنا من هذه الملاحظة ليس هو الوقوف على مظاهر التأثير التي ستمارسها الفلسفة الفينومينولوجية على أقطاب هذه المدرسة، فإننا نبادر إلى التأكيد أنّ استرجاع النقد الهوسرلي للنزعة الموضوعية من قبل الفلسفة التحليلية، شاهد وحده على أن الحلول، التي تتطلّع هاته الفلسفة إلى اقتراحها على نظرية المعرفة، باتت في الغالب حلولاً تتقاطع مع مشكلة الموضوعية بالمعنى الذي تبنّاه سلفاً مع هوسرل.

يطلق بوتنام على النزعة الموضوعية اسماً آخر هو «المنظور الإلهي» (The God's Eye-view) ويعني به هذا التصور الميتافيزيقي الذي يقرّ مسبقاً بوجود نقطة ثابتة ومحايدة يمكن فيها إبصار كل العلاقات من زاوية خارجية. هذا التصور هو الذي يفسر، في رأي بوتنام، اعتقاد الفلسفة بوجود أشياء في ذاتها وإيمانها بأنّ لعالم الأفكار وجوداً موضوعيّاً. والظاهر أن هذا «المنظور الإلهي» الذي سيدرسه بوتنام في العديد من المقالات التي تكوّن كتابه **الواقعية في وجهها الإنساني** (*Realism with a Human Face*)، لا يبتعد في صلبه عما كان يعني به هوسرل تحويل العالم إلى «موضوعات مثالية» وإلى « بناء نظرية».

لكن ريتشارد رورتي (Richard Rorty) ـ الذي يعدّ حالياً من الرموز البارزة لما يمكن تسميته بتيّار ما بعد الفلسفة التحليلية ـ يعتبر أنّ اهتمام هوسرل بالبحث عن الأساس الجذري الذي تقوم عليه الموضوعات، لم يعمل سوى على شدّه من جديد إلى شراك النزعة الموضوعية وإلى مسلّمات الميتافيزيقا الأفلاطونية. إنّ إقبال الفلسفة الفينومينولوجية على الصعود نحو الجهات، التي تظهر فيها العلاقات المتبادلة بين جميع الأشياء، لا ينمّ في نظر روتي سوى عن هذا «المنظور الإلهي»، الذي كشف بوتنام عن تجلّياته لدى العديد من الفلسفات التقليدية، أي هذا المنظور الذي يتعيّن عليه أن ينتصب دوماً «خارج» موضوعات إدراكه ليحيط بعلاقاتها(٤٤). ألم تتطلّع

(٤٤) قارن: Richard Roty, «La Philosophie comme science comme métaphore et comme politique,» trad. De l'article C.Guillem, papier présenté à: papier présenté à: *Critique de la raison phénoménologique*, p. 102.

الفلسفة الفينومينولوجية، بفضل عمليات الإيبوخي، إلى تنصيب الفيلسوف «كمتفرج محايد» يلقي ببصره على الأشياء حيث تعطى في أصلها؟ ألم تبعث من جديد الاعتقاد في وجود نقطة أرشميذية يمكن فيها لهذا المتفرج «أن يوجه إدراكه بشكل خارجي»؟[٤٥].

لهذا كله، لم يتردد رورتي في كتابه **الفلسفة ومرآة الطبيعة** (*Philosophy and the Mirror of Nature*) في وضع هوسرل وراسل في مكانة فلسفية واحدة اعتباراً لدافعَي «الصرامة» و«التأسيس» اللذين حرّكا فلسفتهما. وهكذا سيعدّ اكتشاف «الماهيات» من قبل هوسرل محرّكاً رئيساً للدفاع عن فلسفة «صارمة» و«خالصة»، فلسفة سيرى فيها رورتي امتداداً للمبادئ التأسيسية التي شرّعت لها نظريات المعرفة[٤٦]، أي امتداداً لهذه الفلسفة التي دشّنها النقد الكانطي، حيث ستصير مهمة الخطاب الفلسفي هي إقامة إطار محايد ودائم يتولى الاهتمام بمجموع الثقافة، ويكون فيه على هذا الإطار أن يميز بين المباحث التي تتخذ طابعاً علمياً وتلك التي تنصبّ على مجال الثقافة.

وعلى العموم، فنحن مهما شاطرنا هذه الآراء التي يذهب إليها هابرماس وبوتنام وروترتي، أو فنّدناها باعتبارها، إمّا قراءات مغرضة، وإما تأويلات «جزئية» للفلسفة الفينومينولوجية، فإنّنا لا يمكن إلّا أن نقرّ بأنها قد ساهمت في تسليط أضواء أخرى على النزعة الموضوعية وعلى الفهم، الذي أصبحت تكوّنه الفلسفة حالياً حول الشروط التي قضت بميلاد «الحداثة».

(٤٥) نكتفي بإثارة هذين السؤالين هنا من دون تقديم جواب قطعي لهما، نظراً إلى أنّ هذه القضية تستحقّ دراسة مستقلة، كما تستدعي مقارنة بين نصوص متضاربة لا يتسع مجال دراستنا هذه للوقوف على حيثياتها. لكن، ينبغي مع ذلك أن نشير في السياق نفسه إلى أنّ حديث هوسرل عن «المتفرج المحايد» ليس بهذه البساطة التي يمكن أن نعتقد للوهلة الأولى؛ لأنه يجرّ إلى سلسلة أخرى من المشاكل التي تقتضيها الفلسفة الفينومينولوجية، كمسألة الإيبوخي، والحدود بين المعرفة الطبيعية والمعرفة الترانسندنتالية... إلخ.

(٤٦) قارن: R. Rorty, *L'Homme spéculaire=Philosophy and the Mirror of Nature*, trad. T. Marchaisse (Paris: Seuil, 1990), pp. 190-193.

(٩)

فلسفة التواصل في عصر التقنية
يورغن هابرماس في مواجهة كارل ماركس ومارتن هايدغر(*)

حسن مصدق(**)

ساد الاعتقاد لزمنٍ غير يسير أنّ التقنية خلاص الإنسانية من جبروت الطبيعة وآفاتها، واستحكمت هذه النظرة عندما استطاع الإنسان أن يخطو درجات لا بأس بها أهَّلته للسيطرة على كثير من الظواهر الطبيعية. الأمر الذي سمح له بتوسيع حرّيته وتحسين قدراته، ما كان له بليغ الأثر في تمدن الإنسان، وساهم بقسط كبير في سموّ أحاسيسه والانعكاس إيجابياً على الأخلاق الإنسانية.

لكن التقنية ما لبثت أن أصبحت طوفاناً يجرف كل ما يلقاه، عندما نزعت من الإنسان آدميته، وأغرقته في أوحال الاغتراب، وجعلت منه دمية بين أنياب الآلات ومخالبها، ولعل هايدغر أحد أبرز فلاسفة القرن العشرين الذين تناولوا التقنية بشكل غير مألوف. ولعل الرجوع إلى مقارنة بين أبرز فيلسوف يهاجم التقنية (هايدغر) ومن يدافع عنها (ماركس) سيوضح الأمر، كيف يحاول هابرماس رائد مدرسة فرانكفورت الثانية تجاوز مخلفات الإرث الفينومينولوجي الهيرمينوطيقي (التأويلي) والماركسي الكلاسيكي على حد سواء.

(*) نشرت هذه المقالة في: **فكر ونقد**، العدد ٦٦ (شباط/ فبراير ٢٠٠٥).

(**) باحث عربي.

انتقد هايدغر (١٨٨٩ ـ ١٩٧٦) التعريف السائد للتقنية كأداة ووسيلة لتحقيق هدف، كما التعريف الأنثروبولوجي الذي يرى فيها نشاطاً واعياً للإنسان على حدّ سواء. إذ في الغالب ما تدور تعبيرات التقنية الشائعة حول طابع جوهري يميزها بمظهرين متساوقين، يطلق عليهما «المظهر الأنثروبولوجي» و«الأداتي»، وطبقاً لهذا التصور تصبح التقنية «فعلاً» إنسانياً حضارياً و«وسيلة من أجل غاية» تنتظمان الواحدة والأخرى منهما لإشباع «حاجياته»[(١)].

ولدعم الطابع الأنثروبولوجي للتقنية، يعمد المفكّرون إلى تقديم حجّتين: الأولى تجزم أنها مؤسّسة على العلوم الطبيعية الحديثة وتعدّ إحدى تطبيقاتها الملموسة، فلقد أصبحت هذه العلوم بفضل اختراعاتها الخارقة إحدى أبرز الفتوحات الإنسانية، التي جعلت التقنية تنتمي إلى الحضارة ومشروع الأنسنة، ولا يمكن تقييمها إلا بربط مساهمتها في تطور الثقافة الإنسانية.

ومن هذا التحديد الأنثروبولوجي للتقنية ينحدر طابعها الأداتي: «تمرّ التقنية عبر شيءٍ ما يستعمله الإنسان بغاية تحقيق منفعة»[(٢)]. والهدف من ذلك إعطاء مبدأ موحد لتاريخ التقنية، يشمل كل مراحلها منذ أن صنع الإنسان أول فأس بدائية حتّى صناعته محطات الرادار والمحطات الفضائية. إذ حتماً هناك بون شاسع في التعقيد التقني، لكنه لا يعدو أن يكون في الدرجة وليس في الطبيعة، فكلها أدوات ووسائل تنتج بغاية أهداف محددة.

وبغاية دعم هذا الأفق تعتبر أداتية التقنية حيادية؛ لأنها تميز دور الإنسان الفعلي بوضع شروط عادلة في علاقته بالتقنية إذا ما وجّهها إلى غايات روحية. ولقد تزايدت هذه الضرورة بعدما أصبحت التقنية قاب قوسين أو أدنى من الانفلات من قبضة الإنسان ومراقبته[(٣)].

إن تمثل التقنية داخل مدار الأنثروبولوجيا والأداتية يبدو متطابقاً إلى حدّ

(١) Martin Heidegger: *Vorträge und Aufsätze* (Neske, Pfullingen: Neske, 1954), et *Essais et conférences*, trad. Fr. A. Préau (Paris: Gallimard, 1958), p. 10.

(٢) Martin Heidegger: *Überlieferte Sprache und technische Sprache* (St. Gallen: Erker Verlag, 1989), et *Langue de tradition et langue technique*, trad., fr. et postface M. Haar ([s. l.]: Lebeer-Hossmann, 1990), p. 19.

(٣) Heidegger: *Vorträge und Aufsätze*, et *Essais et conférences*, pp. 10-11.

كبير في أعيننا مع ما يجري، غير أنه مخادع على أكثر من صعيد. ويرجع ذلك في الأساس في محاضرة هايدغر «لغة التقاليد ولغة التقنية»[٤] إلى انسجامها مع النموذج التأويلي السائد الذي نفهم من خلاله الأشياء والكون: ذات ـ موضوع. يبين هايدغر عدم جدّية هذا التصور بالرجوع إلى التصور الأنثروبولوجي ـ الأداتي وامتحان أطروحاته الشائعة والمسلّم بها: التقنية كعلم تطبيقي وكأداة خاضعة أو ستخضع لمراقبة الإنسان.

وإذا ما كانت التقنية تمرّ عبر تطبيق فعلي لعلوم الطبيعة وتخضع للمراقبة النظرية، فذلك لم يعد يقبل به اليوم الفيزيائيون ولا المهندسون على حدّ سواء. فلقد انتفت واقعية هذه الأطروحة بعد ما كانت في ما مضى لها نصيب من الواقعية عندما كانت الأدوات منظّمة بأهداف تجريبية. وفي المقابل، أصبحت النظرية الخالصة اليوم معادلة رياضية بامتياز، وبالتالي، باتت إجرائية وقابلة للتطبيق.

ولعل أبلغ حالة في هذا المضمار ما نشاهده في الفيزياء النووية: «حيث الأجهزة التقنية المستعملة من طرف الملاحظين في تجربة ما، تحدّد كل مرة ما يمكن أو لا يمكن ملامسته من التمظهرات النووية»[٥]. وتبعاً لذلك، أصبحت التقنية عاملاً محدّداً في تحيين الوقائع العلمية، وإذا ما كانت تتضمّن في صلب بنيتها شيئاً ينحدر من المعرفة، فليس من الممكن اعتبارها مجرّد تطبيق للعلوم النظرية. لذلك، نرى عالماً فيزيائيّاً من طراز هايزنبرغ (Heisenberg) يتكلّم على «التشابك المزدوج» بين العلم والتقنية، وإن لم يتساءل حول جوهر هذا التزاوج المتبادل.

ولتوضيح أصلهما المشترك، يتوجّه هايدغر إلى جوهر التقنية، أي أنّ أسبقية النظرية أصبحت في خبر كان، ولم تعد مسلّماً بها اليوم. فالعلوم الحديثة فرضت نفسها بعد ما أصبحت تجريبية وتقنية ورياضية، ولتحديد مرحلة هذا التطور أطلق عليه المفكّرون ما يعرف اليوم بـ «التقانية العلمية»[٦].

---

(٤) Heidegger: *Überlieferte Sprache und technische Sprache*, et *Langue de tradition et langue technique*, p. 21.

(٥) Heidegger: *Überlieferte Sprache und technische Sprache*, et *Langue de tradition et langue technique*, pp. 24-25.

(٦) Martin Heidegger, «Die Kehre,» (1962), trad. J. Lauxerois et Cl. Roëls, dans: Martin Heidegger, *Questions IV*, coll. «Tel» (Paris: Gallimard, 1976), p. 309.

أمّا بخصوص الأطروحة الثانية، فإنّ هايدغر ينكر، وبشدّة، في حوار له مع صحافيين من جريدة **شبيغل** *(Speigel)* الأيديولوجيا المهيمنة في الديمقراطيات الغربية التي تتغنى بقدرة الإنسان وتحكمه في التقنية، قائلاً قولته الشهيرة: «التقنية في كينونتها شيء لا يستطيع الإنسان التحكم فيه»[٧] ونحن في معرض هذه النقطة، لا بدّ أن نشير إلى أن هذه النقطة تميز رؤية هايدغر للحداثة ككل: فأيديولوجيا التقانية العلمية (Techno-science) تتغذّى من عدم قدرة الإنسان الحديث على أن يتعرّف بواسطة الفكر إلى «القوة التقنية المعاصرة التي تحدّد علاقة الإنسان مع ما يوجد»[٨]. ومن ثمّ، فإنّ غياب التأمّل بالنسبة إلى الإنسان المعاصر يجد سببه في الانبهار أمام التقدّم الباهر والفاتن للتكنولوجيات الجديدة.

وتشهد الوقائع في خضمّ التطورات السريعة أنّ هناك قوة تتجاوز إرادة ومراقبة الإنسان، لأنّها لا تصدر عنه، بل تجعل أي مشروع سياسي أو أخلاقي يريد توجيهها أو السيطرة عليها محض تهويم وفرقعة في الهواء. والغريب في الأمر أن إرادة التحكم هاته أصبحت خداعاً ليس إلّا، مثقلة بعمى وتواطؤ الفكر التقني نفسه الذي يحاصر الإنسان من كلّ جانب، والذي يخفي وجهاً آخر للعبودية التي يوجد عليها؛ إذ «يبدو صحيحاً أنّ النجاحات المتسارعة للتطور الباهر للتقنية لا تترك أو تعطي انطباعاً بأنّ الإنسان سيصبح سيّد التقنية. فالحقيقة، تؤكد أنّ الإنسان أصبح خادماً للقوة التي تسيطر على كل إنتاج تقني من جميع الجوانب»[٩].

ولذلك، ما زال النقد الهايدغري يحتفظ براهينته للتمثُّل الأنثروبولوجي ـ الأداتي، فقد برهن جاك إلول (J. Ellul) في كتابه **النظام التقني**[١٠] أنّ التقنية

---

(٧) يترجم مصطلح «Techno-science» عادةً بـ «العلم التقني»، وقد فضّلنا ترجمته بـ «التقانية العلمية» أو «التقنو-علمية» تمييزاً له عن التقنية اليدوية «Techno-artisanale» أو الحِرْفية. ويساعدنا ذلك على نحت مشتقات جديدة، كـ «تقانية كوكبية» لـ «Technocosme». . . إلخ. كذلك يؤدي مصطلح التقانية العلمية تمييزاً عن مرحلة تاريخية كان فيها العلم يقوم على الفصل بين النظرية والتجريب وغير متشابك كما هو عليه اليوم مع التقنية.

(٨) Heidegger, *Questions III*, p. 146.

(٩) Martin Heidegger: *Zur Frage nach der Bestimmung des Denkens* (St. Gallen: Erker, 1984), et *L'Aaire de la pensée (Pour aborder la question de sa détermination)*, trad. fr. par A. Schild (Mauvezin: TER, 1990), p. 22.

(١٠) Jacques Ellul, *Le Système technicien* (Paris: Calmann-Lévy, 1977), p. 280.

بعيدة كل البعد من أن تتطور عبر مسالك الغايات التي نطمح لتحقيقها، بل تتقدّم في الواقع عن طريق تطوير الإمكانات الموجودة فيها أصلاً للنمو، والتي أصبحت تقانية كوكبية (Technocosme)، أي كأفق أخير، وليس كأفق للمعنى. بمعنى أن التقنية لا تخضع إلّا إلى حتميات نموّها الخاصّة والعمياء، التي تتجسّد في تحقيق جميع التركيبات الممكنة التي تسمح بها جميع حالات التجريب بين عناصرها. وينظر هايدغر إلى هذه الضرورة المتخفّاة في قلب جوهر التقنية كنذير مستفزّ (Ge-stell) يتجاوز الإنسان ومشاريعه ونشاطه، بحيث لم يعد قادراً أن يترجم فعليّاً مبدأ المعقولية الأخير الذي كان يضعه بين الغايات والوسائل.

كما لم يسلم من نقده هؤلاء الذين يعتبرون التقنية مضادّة للميتافيزيقا؛ لأنه يعتبرها ميتافيزيقا مكتملة مكّنت من تحقيق حلم الميتافيزيقا الأزلي لمّا جعلت المعرفة ملتحمة بأشياء تلمسها وتعيها الذات العارفة. لذا، فالرأي الشائع أن التقنية لا علاقة لها بالميتافيزيقا، لا يجد مكاناً للاعتراف به في فلسفة هايدغر؛ فهي الميتافيزيقا بعينها.

يعود بنا هايدغر محذّراً من أنّ التقنية لا تتمثّل في ما تمنحه بصفة ظاهرة: أشياء، ووسائل، وأدوات، ومركبات تقنية، وتحديث قوى الإنتاج أو سيرورتها... «إنّ جوهر التقنية ليس إنسانياً. فجوهر التقنية لا يمتّ قبل كل شيء بأيّ صلة للتقنية»[١١].

تبدو هذه الأطروحة جدّ مفارقة ومختلفة عن جميع التصورات المعروضة حول التقنية، لأنّ المشروع الذي يوجد في صلب التقنية ليس منجزاً إنسانياً، ولكنه ميتافيزيقا تلفّ جميع مجالات الواقع ولا تقتصر فقط على الآلات.

لقد أرست الميتافيزيقا أسس التقنية حينما جعلت معيار الحقيقة ـ منذ الفلسفة الإغريقيةـ مطابقة الفكر للواقع، ما مهّد لأنْ تحتكر العلوم الوضعية وحدها الحقيقة، وبدأ ذلك يتّضح رويداً رويداً منذ الثورة العلمية التي أحدثها العالم الفلكي غاليليو (١٥٦٤ ـ ١٦٤٢) الذي دمّر الرؤية الكنسية للعالم، وغيّر من نظرة الإنسان الميثولوجية والغيبية إلى الكون، لتقوم على الملاحظة

---

(١١) Martin Heidegger: *Was heisst Denken*? (Tübingen: Niemeyer, 1954), et *Qu'appelle-t-on penser?*, trad. fr. A. Becker et G. Granel (Paris: PUF, 1959), p. 93.

الفيزيائية والدقّة الموضوعية. وتأكّد ذلك في عصر النهضة الذي حدّد فيه ديكارت هدف العقل في «أن نصير سادة الطبيعة» لا عبيدها، وعلى النحو الذي يسمح بتسخيرها و«استعبادها» كما يذهب إلى ذلك الفيلسوف دان سكوت. ومن ثم تسنّى للعلم أن يؤدي دوره الهامّ بوصفه أداة تساعد في السيطرة عليها، كما قال فرنسيس بيكون.

لقد أوقدت هذه الرغبة المستعِرة في الإنسان سبيلاً إلى البحث المستمر عن حقائق الكون وفهم ظواهره بشكل علمي، وبمقدار ما تتطور السمتان الأساسيتان للفعل البشري: «المعرفة» و«المصلحة» (Connaissance et Intérêt)، تتدخل الإرادة الإنسانية لتطويع النظرية العلمية في تعديل الأشياء وتغيير الواقع، بل قل إنها أصبحت اليوم قادرة على تغيير الطبيعة البشرية، كالمزج بين الجينات، والقدرة على الاستنساخ البيولوجي، وتعطيل الشيخوخة، أو اختيار طبيعة النسل ذكراً أو أنثى، إذ بلغت التقنية شأواً غدت بموجبه «إرادة الإرادة».

ولكي نتبين قصد هايدغر من ذلك، يمكن الاستدلال بأن الإرادة الأولى هي التي تحدّد الإطار الذي يتم من خلاله توظيف الإرادة الإنسانية، بمعنى أن الجوهر الميتافيزيقي للتقنية يفسّره شعور البشر بأن إرادتهم تتجاوزها أشياء من صنع أيديهم، حيث أصبح الإنسان مكبَّلاً في كل مكان بقيود التقنية.

ويتجلّى ذلك في نموّها البالغ السرعة وبصورة ترجيحية ومفاجئة أغلب الأحيان، ولا أبلغ في ذلك من أننا أصبحنا مدينين للكهرباء وآلات الطبخ والغسيل ومكيّفات الهواء، بحيث لا نستطيع منها فكاكاً. يقول هربرت ماركوز في كتابه **الإنسان ذو البعد الواحد**: إنّ «الناس يتعرّفون على أنفسهم في سلعتهم، يجدون أرواحهم في سيارتهم، في أجهزة الهاي ـ فاي العائدة إليهم، في بيوتهم المسوّاة، وفي تجهيزات مطابخهم. فقيمهم متسقة مع علاقات التسويق والاستهلاك، لا تستطيع عنها بديلاً أو تبديلاً».

لقد أدى تقدّم تقنياتنا المذهل والطواعية والدقة اللتان توصلت إليهما، بالإضافة إلى العادات والأفكار التي أوجدتها، إلى وقوع تغييرات عميقة في حياة الإنسان، إذ يستحيل اليوم أن ننظر إلى المادّة والمكان والزمان كما كان يحدث في الماضي.

لقد انفلت العالم إلى أشكال ممزّقة من المعاني التي تتكلم أصواتاً

متعدّدة تتفق مع تبايناتها، التي أفقدتها الكثير من تناغمها وعمقها، ممّا أدى إلى فقدان قابليتها لتنظيم حياة الناس وإعطائها معنى.

ولعل كتاب نيتشه **وراء الخير والشر** (١٨٨٢)، يصوّر بدقة عالماً معاصراً يحبل كل شيء فيه بنقيضه: «في لحظات الانعطاف التاريخية هذه تتجلى متجاورة ومتداخلة ببعضها غالباً حركات نموّ وصراع رائعة متعددة الوجوه أشبه بالغابة، نوع من الإيقاع الاستوائي في عملية التطور مع حركة هائلة للتدمير والتدمير الذاتي بفضل الأنانيات المتعارضة تعارضاً عنيفاً، والمتفجّرة والمتصارعة فيما بينها من أجل الشمس والنور، غير قادرة على الاهتداء إلى أية حدود أو قيود وأي احترام أو اعتبار في إطار الأخلاق الموجودة تحت تصرفها... لا شيء غير «الأسئلة» الجديدة والصيغ الجماعية لم تعد موجودة، هناك «لا» جديدة تستند إلى سوء التفاهم وانعدام الاحترام، وثمة انحطاط وشرّ مستطير مع أسمى الرغبات المجتمعة مع بعضها بشكل مخيف، ثمة عبقرية الجنس تفيض فوق أطر الخير والشر، وتزامن مصيريّ بين الربيع والخريف... مرة أخرى هناك خطر، وهو أمّ الأخلاق ـ خطر هائل ـ. لكنه الآن موضوع خطر على الفرد، على الأقرب والأغرّ، على الشارع، على الابن بالذات، على القلب بالذات، على أعمق الملذات السرّية للتمنّي والإرادة». وهذا ما يفسر الصرخة المدوّية التي أطلقها نيتشه وما زالت تصدح في الآفاق: «احذروا من التقدم التكنولوجي الذي لا غاية له إلا ذاته، احذروا من حركته الجهنمية التي لا تتوقف عند حد، سوف يولد في المستقبل أفراد طيعيون، خانعون، مستعبدون، يعيشون كالآلات، احذروا من هذه الدورة الطاحنة للمال ورأس المال والإنتاج الذي يستهلك نفسه بنفسه، احذروا من عصر العدمية الذي سيجيء لا محالة. إذ لا يكفي أن تسقطوا الآلهة القديمة لكي تُحِلُّوا محلها أصناماً جديدة، لا يكفي أن تنهار الأديان التقليدية لكي تحلّ محلّها الأديان العلمية، فالتقدم ليس غاية بحدّ ذاته».

يتم ذلك وفق ما نَعتَ به عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر (١٨٦٤ ـ ١٩٢٠) تقنية هذا العصر في الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية بأنّها «القفص الحديدي»، إذ إنّ نظامها التقني والبيروقراطي: «يُجدّد حياة كل الأفراد الذين ولدوا داخل هذه الآلية بقوة لا تقاوم» وببأس شديد. فالبنسبة إلى فيبر مثلاً، ليس معاصروه أكثر من أنّهم: «اختصاصيُّون بلا أرواح،

شهوانيون بلا قلوب. وبهذه اللّاشيئية وهذا الانعدام، نجدهم غارقين في الوهم القائم، أنهما حقّقا مستوى من التطور لم يسبق للبشرية أن حققت مثله». إن جميع الناس فيه إنما تمّت صياغتهم وفقاً لشباكه وقضبانه، فنحن كائنات بلا أرواح وبلا قلوب وبلا هويات جنسية أو شخصية.

إن الإنسان الذي تمنّى يوماً ما أن تجعل منه التقنية سيداً قد وصل به الحال إلى أن يصبح عبداً للأدوات التي أنتجها، ما ساعد في عدم شعوره بالأمان وازدياد مظاهر القلق والاكتئاب إلى حدّ بلغت فيه روحه، كما سمى سارتر روايته الشهيرة **الغثيان** (*La Nausée*)، وأصبح في الوقت نفسه أسير صدمات وتشنجات عنيفة بالمقدار نفسه، الذي يحس فيه بأنه مشحون بقوة حيوية تضخّم كينونته كلّها.

يلغي هذا الفهم عند هايدغر حياد التقنية، وهو رأي متداوَل وشائع بعد أن ساد الاعتقاد أنها في حد ذاتها ليست خيراً كلّها ولا شرّاً كلها، بل يتوقف الأمر على كيفية استخدامنا لها، والمثال الذي يجري تقديمه كل مرة وبكل أريحية، هو الطاقة الذرية التي يمكن أن تستخدم لغرض سلمي أو غرض مدمّر.

يعارض هايدغر هذا المفهوم الماركسي أشدّ الاعتراض، ويرى أنه في اللحظة التي تنطلي فيها علينا حيلة أنّ التقنية محايدة، نضلّ سواء السبيل، ونقع في المحظور، ونوقّع صكّ نهايتنا، وبأسوأ الأشكال. ويفسر ذلك بأنّ الأزمة لا تنبع من وظائف ما يصدره الإنسان بعد اكتمال المنجز التقني، لكنها تبدأ أصلاً من أسسه، حتى قبل الشروع في إنجازه. فالتقنية نوع من اللعبة الخبيثة التي تجيد إطباق فخاخها على الإنسان، لأنها تنطوي على مفارقة كامنة في صلبها، فيكون المتحقّق منها دائماً عكس المرجوّ، وبطريقة مفاجئة أغلب الأحيان.

وإذا كانت التقنية واختراعاتها تفتننا بسحرها ما دام عالمها غرائبياً، فهي أيضاً عالم شيطاني مرعب، عالم يخرج من دائرة التحكم، عالم يهدّد ويهدم بشكل أعمى، ويتحرك كاسحاً كل ما حوله. ولا أدلّ على ذلك، إذا أردنا أن نستخدم مجازاً يقارب ما يذهب إليه هايدغر، شخصية فرانكشتين (Frankenstein) لماري شيلي (Marry Shelley). فهاته الشخصية الغريبة تمثّل في مسعاها البشري سعي الإنسان اللامحدود لتوسيع الطاقة والقدرة الإنسانية عن

طريق العلم والتقنية. لكن صنيعها ينقلب إلى وحش ضارٍ ينفجر في وجهه بصورة لا عقلانية وغير منتظرة، وبنتائج كارثية.

فإذا كانت الميتافيزيقا دشّنت مشروع فهم أصل العالم والمجرّدات، فلقد انطلقت التقنية شيئاً فشيئاً، لتصبح «ميتافيزيقا مكتملة» في العالم المعاصر، تقارب حلم الفلسفة الأول في فهم العالم، وخير دليل على ذلك مظاهرها التالية: تطوّر لانهائي، خلق وتجديد أزليّان يطبعانها في جميع ميادين الحياة، فهي الآن ثورة مستمرة...

إنها مشحونة بأكثر أشكال الفرح غبطة وحبوراً، كمصل البنسلين، وبأحلك ألوان المرارة سواداً، كمرض جنون البقر والالتهاب الرئوي اللانمطي، إنها فرانكشتين جديدة، بل أصبحت أيضاً قادرة على التدمير وجعل الحروب مربحة. إنها كدوران حلزوني يدور على نفسه إلى ما لانهاية، يحاول تجريب جميع البناءات والتركيبات الممكنة التي يحبل بها.

أليس الأمر كما رصده أدورنو في كتابه الكبير *Dialectique négative*: «ليس هناك من تاريخ كوني يفضي من العبودية إلى نزعة المحبة للإنسانية، وإنما هنالك تاريخ يفضي من المقلاع إلى القنبلة التي تعادل قوتها قوة مليون طن من ال ت.ن.ت... فهو التاريخ الواحد الوحيد الذي لا يزال يتكررّ إلى هذا اليوم مع ـ وقفة بين لحظة وأخرى لالتقاط الأنفاس ـ وغايته أن يكون ألماً مطلقاً»[١٢].

يبدو الإنسان في هذا العصر «من دون سلطة على مصير الوجود، وبالتالي لا يجب عليه [حسب هايدغرِ] أن يشرع في أي نشاط أو تمرّد، وإلّا سقط في فخ الفكر [الأداتي] الحاسب والتقانية، فلا يوجد فعل إنساني يمكنه أن يغير جوهر التقنية».

يتصور هايدغر الإنسان قد قذف في الوجود، وهو وصف أكثر إيضاحاً لانعزالية الفرد، فالإنسان ليس فقط غير قادر على إقامة علاقات مع الأشياء أو الأشخاص خارج ذاته، بل أصبح أيضاً من المستحيل نظرياً إنشاء تحديد نظري لأصل الوجود الإنساني وأهدافه، ومن ثم أصبح الإنسان كائناً غير تاريخي.

---

(١٢) Theodor W. Adorno, *Dialectique négative* ([1937]), p. 320.

لكن هابرماس يرفض أن يكون الأفق مسدوداً والمستقبل مظلماً، ويتهم فكر هايدغر بالاستسلامية والقدرية. ويؤكد أنّ لدى أفراد هذا العصر القدرة على فهم هذا العصر من جهة، وعلى تغييره بعد فهمه، من جهة ثانية.

فإذا كان هابرماس يدين لهايدغر، رائد الفينومينولوجيا التأويلية، بالقدرة على استكناه العالم المعاصر واستشراف قضاياه، فإنه يأمل عبر تأسيسه تأويليةً نقدية (*Herméneutique critique*) تجاوز هايدغر لفهم العالم ونقد رؤيته للكون بغية تحرير الإنسان. ولا غرابة في أن يعتبر هابرماس مع ذلك ([١٩٧١]، ١٩٧٤) كتاب هايدغر **الكينونة والزمان**(١٣) «أهمّ حدث فلسفي منذ ظاهريات العقل لهيغل» لا سيما الفصل السادس الذي يتمحور على الخطاب، حيث يحقق هايدغر قفزة نوعية في تجاوز فلسفة الوعي عبر إطار اللغة، وهو ما يمثّل موتاً مُعلَناً للديكارتية.

يعمد هايدغر إلى تخليص الفكر من نزعته المتعالية، وتقديم مقاربة تاريخانية تتجاوز فلسفة الوعي الذاتي، وإن قامت على تأويلية وجودية (*Herméneutique existentiale*). فالمهم عند هابرماس أنّ مقياس القيمة الفلسفية للفكر يتجلّى في بعده البرهاني اللغوي، وهايدغر اقترب من ذلك كثيراً. لكن ذلك لم يمرّ من دون نقد شديد وصارم له، لا سيما نظرته النخبوية إلى الحقيقة، أو ما يسمّيه «صيرورة الحقيقة» (devenir de la vérité) التي يدّعي أنه يلامسها وعلى مقربة منها، من دون أن يعرض الحجة على ذلك، بل يرفض ضرورة التحقق من صلاحية قضاياه الفلسفية، لأنها لا تقوم على «قوة» عقلانية تمكّنه من حمل مخاطبه على الاعتقاد بها بعد البرهنة عليها.

لذلك، فإذا تملّك الإنسان الرؤية العقلانية النقدية فهو مستعدّ لأن ينقلب على نفسه، ويسائل وينفي أو يحاور كل ما قيل أو سبق أن آمن به، ويحوّلها إلى سلسلة من الأسئلة الجريئة ومن الأصوات المتناغمة والمتضاربة، تتعايش فيه رؤى الآخرين المنطقية. ولأنْ يستطيل ويتمدّد أفقه إلى أبعد حدود طاقته، لتصبح حقائقه مبنية على صحيح البرهان والمُحاجّة.

---

(١٣) Martin Heidegger: *Sein und Zeit, 16. Aufl.* (Tübingen: Niemeyer, 1986); *Etre et Temps*, traduction par. Emmanuel Martineau (Paris: Authentica, 1985), et *Etre et Temps*, trad. F. Vezin (Paris: Gallimard, 1986).

إنّ التواصل العقلاني، والاحتكام إلى المُحاجّة والبرهان، هما من صنائع العقل ومميزاته، اللذان يفضحان الأوهام المزيّفة وكلّ أصناف الخداع المستشري في الإشهار السياسي والاقتصادي والتقني، ويستطيعان تعرية الذات من نرجسيتها وأنانيتها وأوهامها: إنهما يكشفان أصول الرغائب والدوافع غير القابلة للإشباع.

إن صوت العقل مؤمن بقدرته على اختراق الأقنعة وتجاوز المطبّات، إذ حتى أعمق الجروح وأقساها لا تستطيع إيقاف تدفّق طاقة البرهان الخلّاقة وفيضانه الخصب. إنّ تبادل الحجج واللِّجاج المصاحب لها منعٌ لكل دوغمائية واتكالية. فالبرهان الخطابي عند هابرماس صوت متعدّد الأصوات، حِواري وجدليّ، يدين الحياة الحديثة وتقنياتها حينما تجانب الصواب باسم مشروع الحداثة نفسها، آملاً أن يعلو شأن العقل في كل ميادين الحياة، وأن تشفى الجروح التي تُمزّق رجال حداثة اليوم ونساءها.

يريد هابرماس البحث عن حلّ عقلاني للتقنية التي أطبقت على العالم المُعاش، واستفردت به من جميع الجهات، فهو يقرّ بأننا نعيش عصر الرأسمالية المتقدمة القائمة على التقنية، بل إن شرعيتها أصبحت مستمدّة منها. فلا سبيل إذاً إلى الهروب منها إلى جداريات الماضي وأطلاله، ولا مناص أيضاً من الاعتراف بأن التقنية تعمل بشكل مختلف عن الأيديولوجيات التقليدية لتبرير شرعيتها، وما يميز التقنية عن الأيديولوجيا أنها استطاعت أن تخلق مصالح مرتبطة بوجودها بين جميع الطبقات والشرائح المختلفة، بل اخترقت حدود الجغرافيا والأمم، جميع حدود الطبقات والدول وحدود الأديان والمعتقدات والأيديولوجيات.

نتبين ذلك جيداً عندما يعود هابرماس إلى ماركس، الذي كان أول من هلّل للعلم ورفع شعار التقدم والتمايز الذي ظهر بين المجالات، بحيث صرنا قاب قوسين أو أدنى من تسخير الطبيعة والتحكم فيها بفضل العلم. الأمر الذي مهّد لانتقال آليات التحكم بالطبيعة إلى مجال الحياة الاجتماعية ذاتها. فصرنا نحاول تنظيم حياتنا بغاية الفعالية والنجاعة والتنظيم الحسن والترشيد المعقلن الذي يذلّل تطويعها إلى أبعد حدّ. ومن أهم مظاهرها في عالمنا المعاصر التكنوقراطية، صنوة التقنية إن لم تكن صنيعتها: «فمن جانب، نلاحظ أن الوعي التكنوقراطي «أقل أيديولوجيةً من الأيديولوجيات السابقة

(الماورائية والميتافيزيقية منها)، لأنه يستأنس بالخبرة المقدمة وليس له اهتمام بأحاسيس الإنسان والتقاليد الأبوية الرحيمة، بل يجهز عليها إجهازاً.

ومن جانب آخر، إنّ الأيديولوجيات الأكثر شفافية اليوم التي تسود في خلفياتنا وتجعل من العلم صنماً، لا تقاوم، وتذهب إلى أبعد ممّا تذهب إليه الأيديولوجيات التقليدية، لأنّها بحَجْبها مشاكلَ العدالة الاجتماعية والمساواة لا تبرّر فقط مصلحة جزئية في السيادة لطبقة محددة، وإنما أيضاً تقمع في الوقت نفسه مصلحة جزئية في التحرّر لطبقة أخرى، بل لأنها أيضاً تضرّ بمصلحة الجنس البشري كلّه في التحرّر»(١٤).

مردّ ذلك إلى أنّ ماركس يثق بالتقنية كوسيلة لتحرير الإنسان من الاستيهام الحالم والأسطورة، لأنها محايدة، وهي إيجابية لأنها مرتبطة بتقدم العقل البشري، كما إنه يفترض من خلالها تطوراً مطّرداً لهذه التقدم نتجاوز بموجبه تفسيرات الإلهام السحري للطبيعة، التي يسعى العلم إلى أن يكبح جماحها، ويشلّ قدراتها، والتي ينتقدها في حينها.

ولا يتميز كل من ماركس وإنغلز عن سواهما من المؤرّخين بتفضيلهم العلاقة الموجودة بين العلم والتقنية فحسب، ولكن لأنهما أيضاً غيَّرا معنى طبيعة العلاقة التي جرت العادة أن تُعطى لهما. فمن دون شك، يشجع تطوّر العلم تطور التقنية، لكن التأثير العكسي هو ما يبدو في نظريهما جديراً بالأهمية في هذه العلاقة الجدلية: «إذا كانت التقنية، كما تقولون، متوقفةً بالطبع وإلى حدّ كبير على حالة العلم، فهو بنفسه متوقف أكثر بكثير على حالة واحتياجات التقنية. ومتى برزت في المجتمع حاجة تقنية كان ذلك محركاً للعلم أكثر مما تقدر على فعله عشر جامعات»(١٥).

ويعتمد ماركس تصوراً لآلية التغيير التاريخي على المستوى الاجتماعي، لا تلبث أن تتغير من خلاله علاقات الإنتاج القائمة التي توجد في صالح البرجوازية لصالح القوى التي تدفع عجلة التاريخ إلى الأمام، فالتراكم الذي حققته الإنسانية في جميع مجالات الحياة لم يكن ممكناً من دون تطور أدوات الإنتاج، التي كان من المتعذّر أو المستحيل حلّ إشكالاتها من دون التقنية.

(١٤) Karl Marx, *Œuvres, Le Capital. Vol. I* (Paris: La Pléade; Gallimard, 1965), p. 997.

(١٥) K. Marx et F. Engels, *Lettres sur les sciences de la nature* (Paris: Ed. Sociales, 1973), p. 124.

وبتركيز شديد، تصبح التقنية عند ماركس إيجابية وبنّاءة، لأنّها مرادفة لتسخير الطبيعة ومفتاح التقدم وتطور قوى الإنتاج، والمطلوب فقط تخليصها من سيطرة فئة معينة وتخليص قوى الإنتاج من قبضة رأس المال والاستغلال وتخليص الإنسان من الاستلاب.

ويُعتبر ماركس في نظر هابرماس أكبر داعية للتقنية، ولكن تجدر الإشارة إلى أنه إذا كان ماركس قد ناصر التقنية كوسيلة لتحرير الإنسان من الأمراض الفتاكة والأوبئة وجبروت الطبيعة... إلخ، فإنه أشار في مواطن متعدّدة إلى الأخطار التي تحدق بالطبيعة من جرّاء الاستغلال التقني الأرعن لمواردها، يقول في هذا المجال: «إن كل تقدم في فنّ الزراعة الرأسمالية ليس فقط تقدماً في نهب الأرض، فكل تقدم في زيادة خصوبة الأرض لوقت محدود من الزمن هو تقدم في تخريب الموارد الدائمة لهذه الخصوبة»(١٦).

ومع ذلك، فالتقنية، أو بالأحرى صنوتها في المجال السياسي: التكنوقراطية، أبعد من أن تحتكر مجمل النشاط الإنساني في المجتمع. ولكي يبين هابرماس حدود مفهوم التقنية من منظور ماركس، فإنه يقسم المنظومة الاجتماعية إلى مقولتين: العمل، والتفاعل.

ومن هذا المنطلق يعيب على ماركس اهتمامه فقط بالعمل والإنتاج داخل دائرة النشاط الأداتي، متجاهلاً جانباً لا يقلّ أهمية عنه يقوم على التفاعل الإنساني، كالنشاط التواصلي الذي يعتبر ذا دور كبير في لحم النسيج الاجتماعي، أو ما يسمى في علم الاجتماع بالجمعنة أو الجتمعة (Sociabilité). فالفكرة الأساسية التي يحاول هابرماس عرضها هي أنّ ماركس يهلّل تهليلاً كبيراً لقيم العمل والإنتاج ودور التقنية في الرفع من ذلك، ويهمل جانباً لا يقلّ في نظر هابرماس أهمية عن ذلك: أهمية التواصل في العصر الحديث.

يفهم هابرماس العمل كـ «نشاط عقلاني موجّه لهدف وغاية»، وهو ينقسم بدوره إلى نوعين: فعل أداتي (Agir instrumental) يخضع لقواعد تقانية (Technicité)، واختيار عقلاني (Choix rationnel) ينتظم وفقاً لاستراتيجيات قائمة على معرفة تحليلية.

---

(١٦) Marx, *Œuvres, Le Capital. Vol. I*, p. 998.

أما المقولة الثانية التي يهملها ماركس، فهي التفاعل (Interaction) أو النشاط التواصلي، كتفاعل اجتماعي يتم بواسطة مجموعة من الرموز والقواعد الإجبارية التي تحدّد ما يتوقعه طرف ما من سلوك الطرف الآخر؛ وتستمد هذه الرموز معانيها من اللغة الجارية، خزان التجارب أو روح الشعب، كما يقول هيغل.

ونظراً إلى اختلال التوازن بين هذين المستويين بعد أن أطبقت التقنية على النشاط الاجتماعي والعالم المُعاش، متخطيةً بذلك مجالها الطبيعي لتغرقهما في وَحْلٍ آسِنٍ من الاغتراب والتشيؤ، الأمر الذي أدى إلى إصابة الوعي الإنساني من جرّاء ذلك بالخواء المعرفي والزيف الفكري. . .

وكخلاصة لذلك، يشخص هابرماس الحداثة الأوروبية، في ضوء ماكس فيبر (Weber)، بأنها عقلانية أداتية. ولقد لخص هذا الأخير المميزات والخصوصية الأوروبية تحت مفهوم العقلنة والعقلانية، التي تجلّت في ازدياد الحسابية، والبحث عن الربح، والسيطرة المنظّمة على كل جوانب الحياة الإنسانية على أساس قواعد قلّلت من الاعتماد على القيم التقليدية المتوارثة.

فقد بيّن ماكس فيبر بالملموس وجود تفاعل متبادل بين الأخلاق الدينية البروتستانتية ونشأة الرأسمالية، وأرسى بذلك لأول مرة الأسس المادية للنظرية الرمزية، التي تتناول روح التدين النُّسُكي كنشاط مادّي عند الرهبان وتأثيره في نشأة الرأسمالية والتطور الاقتصادي وظهور العقلنة.

وأضاف فيبر إلى ماركس أن الرأسمالية ليست فقط نتيجة لفعل التراكم المادي عن طريق قوى الإنتاج، بل أخذ أيضاً على محمل الجدّ دراسة التأثير المتبادل بين السلوك الديني، بوصفه سلوكاً اجتماعيّاً بامتياز يتفاعل فيه الرمز، وتنشأ عنه قيم للتواصل في المجتمع إذا ما استبطن الإنسان إيمانه الديني بطريقة عقلانية وتمثله عقلياً. ثم أخذ من ماركس التفسير المادي للظواهر الدينية كما تمارس في المجتمع وما تحبل به من قيم دنيوية. كما وقف فيبر ضدّ من حاولوا النيل من ماركس عندما ربطوا بين ولادة الرأسمالية والأخلاق البروتستانتية ـ والدين المسيحي بطريقة ميكانيكية.

يعود هابرماس إلى فيبر ليحاول استنباط عقلانية تواصلية تضبط الممارسة الأداتية، التي أضعفت أواصر العلاقات الاجتماعية. وهابرماس محقّ في

محاولة البحث عن ما يضبط العقل الأداتي الوظيفي داخل حقله الطبيعي، ويرى أن المعيارية، التي تتبلور صيغها في إطار العقلانية التواصلية، هي الكفيلة بجَسر الهوة السحيقة التي تفصل بين عالمنا والأنساق.

يرجع الاهتمام بالمعيارية في عالمنا المعاصر إلى تضارب المعتقدات، ناهيك باختلاف الملل والنحل داخل المجتمع الواحد بشكل يستحيل، كما يرى هابرماس، فرض تطبيقات أو تأويلات وحيدة على جميع أفراد المجتمع في مجتمع الحداثة: «لا تستطيع الحداثة أن تستعير المعايير التي تسترشد بها من عصر غابر، مثلما أنها لا ترغب في ذلك، فهي تكابد مُلزمةً لتستخرج معياريتها من ذاتها، ولا يمكن لها أن تعتمد إلا على نفسها»(١٧).

إن تراجع دور المكوّنات التقليدية والعادات في شدّ أواصر المجتمع المعاصر وتماسكه، يلقي على عاتق المعايير وظيفة الحفاظ على تماسك النسيج الاجتماعي. فالمعايير بصفة عامة والقوانين بصفة خاصة، مرشّحة أكثر من غيرها اليوم لأنْ تؤدّي هذا الدور لكبح جماح الأنساق والمنظومات الشبكية التي انفلتت من عقالها مهدّدةً العالم برمّته، ومن هنا الدعوات المتصاعدة في أرجاء العالم لوضع أنظمة معيارية تقنّن التجارة العالمية وحماية البيئة والتحكيم بين الفرقاء المتصارعين على نحو يكفل التوازن والسلم العالمي ويدعم التنمية... إلخ.

لقد أصبحت إعادة النظر في المجال الأخلاقي والمجتمعي ضرورة قصوى بالنسبة إلى هابرماس، بعد أن فقد الدين والتقاليد والميتافيزيقا سلطتها في توجيه حياة الإنسان كلياً، وانحصرت في المجال الخاص بكل فرد، أو أصبحت عرضة لاستعمالات مختلفة، ولم تسلم من اللغط والإقصاء والعنف مِن طرفِ مَن يدّعي امتلاك ناصية القول في تأويلها وحده من دون سائر الآخرين.

فالمعايير صيغة ضرورية للتواصل الاجتماعي، والتواصل الاجتماعي في نظر نيكلاس لوهمان، أحد أبرز رائدي المدرسة النسقية الوظيفية في علم الاجتماع الألماني المعاصر، عامل يتيح حصر التعقيد (Complexité) والانشطار الذي يلفّ الحياة الاجتماعية المعاصرة وطابعها العارض والمحتمل.

---

(١٧) J. Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité* (Paris: Gallimard, 1988), p. 8.

وتنتج تعقيدات الفعل الاجتماعي من واقع أن الفاعلين في مجهوداتهم التنسيقية يجدون أنفسهم أمام ركام من الخيارات أكثر بكثير من تلك التي يمكن تحيينها، ويشير الطابع العارض (Contingent) إلى إمكان الفعل الاجتماعي أن يشق طريقاً مغايراً عن التخطيط المبرمج له أو المسار الذي حدّد له من قبل داخل الحدث الاجتماعي. فالتوازن هنا توازن متحرك وغير قارّ.

وللرفع من قدر الاحتمالية وعدم اليقين المسلّط على الحياة الاجتماعية اليوم، يجب التخلّي عن دراسة المجتمع بصفة كلّية أو ماكرو ـ اجتماعية، والتحول عنها إلى دراسة السلوكات الحية والمتبادلة بين الفاعلين والاقتصار على الحركة الميكرو ـ اجتماعية.

يعني ذلك اختيار التركيز على التفاعل التواصلي باعتباره سلوك التبادل الاجتماعي المعاصر بامتياز، فالتواصل أصبح يؤدّي دوراً كبيراً في حياتنا اليومية، وهو من ناحية وظيفية، يقوم على رصد ما هو مستقرّ وثابت في تطلعات الناس. ويمكن رصده من زاويتين:

ـ أنّه يقوم بتأسيس تطلُّع ذهني عقلاني (Attente cognitive)، يقدم جملة مفاهيم ومعرفة تحليلية للواقع تصبح عملية اكتسابها وتلقّيها متيسّرة بالتعليم والتربية، أو يُجبر الفاعل في حالة فشله في التأقلم مع الوضع الجديد الذي لم يكن يخطر في ذهنه، على تركها وعدم تلقّيها أو تعلّمها.

ـ أنّه ينجح في تأسيس تطلُّع معياري (Attente normative) بحيث تصبح المعايير آنذاك صيغاً لانتقاء السلوكيات وتقنينها وضبطها بغية الحدّ من الاحتمالية والتعقيد، اللذين يطبعان العالم المعاصر، إلاّ أنّ التطلّعات المعيارية في مجملها تطلعات عكسواقعية (Contre Factuelles)[(١٨)] إجبارية لا تهتمّ بما هو كائن، وإنما بما يجب أن يكون.

لكن ذلك لا يكفي للحدّ من الاحتمالية والتعقيد اللذين يطبعان عالم التواصل، ما لم يتمّ التنسيق بين التطلعات المعيارية والذهنية في مستويات

---

(١٨) N. Luhmann, *A Sociological Theory of Law*, translated by E. King and M. Albrow (London; Boston, MA: Routledge and Kegan, 1985), p. 33.

يُعدّ نيكلاس لوهمان (١٩٢٧ ـ ١٩٩٨) زعيم مدرسة علم الاجتماع النسقية وأحد أبرز علماء الاجتماع الألمان المعاصرين. اشتهر مع هابرماس بوضعه أسس علم الاجتماع التواصلي.

عليا، خشية أن نجد أنفسنا في حالة فوضى عارمة لا يمكن تسييرها. لذا، تتشكل الأنساق من طرف مستوى ثانٍ من الانتقاء، فتكرار العمليات الانتقائية على نفسها وعلى عناصرها يجلب تمايزاً في صيغ التواصل، والتمايز هنا صيغٌ من صيغ التغيير الاجتماعي. ولذلك تظهر أنساق عديدة (الدولة، النقود، المعايير ومنها القانون)، وهنا نجد مفتاح تمايز المجالات المعيارية، التي لم يفهمها علم الاجتماع الكلاسيكي (دوركهايم، ماركس، جيرفيش... إلخ) إلا كمعطيات ثابتة، والتي أصبحت اليوم تعرف عملية ديناميكية وغير مستقرّة في البناء.

ويتكون النسق من التفاعل القائم بين الفاعلين، وإذا ما استقر على إشباع حاجيات الطرفين، فسيكون مدعاة لتكراره ورسوخه، وينتظر كلّ منهم استجابة معينة من بعضهم، بحيث إنّ استمراريته تولّد معايير اجتماعية متّفقاً عليها. وكمثال على ذلك، علاقة الإنسان بعمله، فما دام يذهب إلى العمل كل صباح؛ سينتظر من ربّ العمل أجرته في نهاية الشهر. وما دام كلا الطرفين راضيين بذلك؛ فسوف يتكرّر الذهاب كل يوم وستتكرر منحه الأجرة كل شهر. وعلى غرار هاته العملية تتطور القواعد والسلوكيات التي تحكم العلاقة بينهما، كما أعراف العمل وقوانينه، حتى تتبلور في مؤسسات اجتماعية، تحكم كلاًّ منها معاييرُ وقيم ثابتة.

وعلى هذا المنوال، تنغلق الأنساق التي تتشكل بهذه الطريقة على نفسها بتمايزها عن محيطها، ومن المؤكد أنها تعرف شيئاً ما عنه، لكن فقط بلغتها الخاصة ومصطلحاتها. وهذا ما يجعلها منفتحة، فهي تقوم ببناء قاموسها الخاص بالمحيط عن طريق انتقاء المعطيات المفيدة لحساب إعادة إنتاجها.

وبعد هذا الرصد، يتعين فهم المجتمع المعاصر بحسب هابرماس كتزاوج لصيغتين من الاندماج الاجتماعي: النسق من جهة والعالم المعيشي من جهة أخرى؛ إذ قامت فكرة «العالم المعيشي» كما حدّدتها الفلسفة الظاهراتية على مقارنة إدموند هوسرل (Husserl) بين نوعين من الحقائق وبين نوعين من العوالم[١٩]:

---

(١٩) E. Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomemology* (London: [s. n.], 1945), p. 152.

فهناك حقائق العالم المعيش، وهناك أيضاً حقائق العلوم الموضوعية؛ فحقائق العالم المعيش حقائق تاريخية وذات علاقة بتجارب وتراكم خبرات مقرونة بسياقات ثقافية معينة، أما حقائق العلوم الموضوعية فهي كونية ـ غير ثقافية ـ ولا تتعلق بمحيط ثقافي ما، بل إنّ مسلّماتها قابلة للتطبيق في كل مكان. بمعنى أن فكرة العالم المعيش تعني عالم الوجود مثلما يحياه الإنسان يومياً في محيط اجتماعي مقرون بسياق اقتصادي وثقافي، فهو عالم التجربة الآنية كما يعيشه الإنسان، وهو عالم يتعلق بالإنسان وبيئته الثقافية والجمعية.

ويقول هوسّرل في كتابه **أزمة الثقافة الأوروبية والفينومينولوجيا المتعالية**: «إنّ من بين الأشياء الخاصة بالعالم المعيشي، نجد أيضاً المخلوقات البشرية، بكل أفعالها الإنسانية واهتماماتها وأعمالها وآلامها، منخرطة في حياة مشتركة من خلال علاقات اجتماعية معينة، ومن خلال معرفة ذواتها بأن تكون كما هي»[٢٠]. إنه عالم سطحي خالٍ من الرؤية النظرية، أما بالنسبة إلى هابرماس، فالفرق بين النسق والتفاعل ليس تحليليّاً فقط، ومن ناحية إبستيمولوجية يمكن فهم أي فعل اجتماعي من زاويتين: تشير **أولاهما** إلى الفعل كتفاعل أو كعنصر من نسق ما، فالتفاعل يتم من وجهة نظر المتفاعلين إذا ما أثبتت أقوالهم صلاحية يكمن وراءها حدسهم المعياري، أما **الثانية**، فتشير إلى وجهة نظر ـ رؤية خارجية ـ الملاحظ المختص الذي يضع الفعل في دائرة الأفعال الاجتماعية ككل، ويرصد الأسباب أو النتائج التي قد تغيب عن الفاعلين أنفسهم.

ويقدّم هابرماس رؤية لفهم العالم المعاصر من خلال التعريف الجديد، الذي يراه منشطراً إلى عالمين: **الأول** يخصّ العالم المعيش الذي تقوم بنياته على اللغة والتواصل. **والثاني** يخص عالم الأنساق الذي يخضع في الأساس للعقلنة الحسابية التي تتميز بالوظيفية والأداتية والفعالية.

وهذه الفجوة تقسمه إلى شطرين: عالم الأنساق والعالم المعيشي. فاللغة تؤدي دور التواصل في العالم المعيشي، والنسق مجال العقلنة الحسابية والأداتية المحيطة به. فاللغة كالأرض تشخيص لمأوى الوجود، وعلى الرغم

(٢٠) نفس المرجع، ص ١٤٦.

من أنها كانت دائماً وسيطاً رمزياً (Medium)[٢١] بامتياز، لا يمكنها التنسيق بين جميع الأفعال الإنسانية. لذلك حلّت محلّها الأنساق في العديد من مناحي الحياة.

وإذا كان التاريخ المعاصر يشهد إعادة انتشار اللغة كتواصل بوصفها خزانة البشرية التي لا تنضب، يمكن القول إنّ هذه العقلانية الثقافية تعتمد وسيطاً ضعيفاً. فالفعل التواصلي، الذي يقوم اليوم مقام الأدوار التي قامت بها التقاليد البارحة، غير مؤهل بما فيه الكفاية للقيام بالتنسيق بين جلّ الأفعال في الواقع المادي للمجتمع. لذلك تلجأ المجتمعات إلى وسائط النقود والسلطة التي تمكّن الاقتصاد والدولة ـ كأنساق اجتماعية ـ من أن تحقق استقلاليتها عن العالم المعيش. وما يعرف اليوم عن هذه الأنساق أنها ذات نزعة توسعية ومهيمنة ترغب في احتلال كل جوانب العالم المعيش والسيطرة عليه، مما يسبب أضراراً نفسية واجتماعية لا يستهان بها، ويطرح على المستوى السياسي أزمة الشرعية.

وأول الأنساق التي تؤدي دوراً هامّاً في حياتنا المعاصرة السلطة التي تعتبر مؤسسة نظام الدولة، والنقود التي أسست بدورها نظام السوق. يرى هابرماس أن هذين النسقين يمتازان بدينامكية انغلاق على نفسهما لكل منها عالمها الخاص: فالسلطة تحدد شروط ممارستها، والنقود تحدد قيم العملة (سوق الصرف، نسبة الفائدة) بطريقة محض ذاتية. وأوضح مثال على ذلك ما تؤديه النقود من دور (فهي كأوراق لا قيمة لها، لكنها تكتسب قيمتها بفضل اعتمادها كآلية للشراء والبيع) وكل نسق له رموزه: فالاقتصاد يتعامل بالعملة والنسق السياسي بالقوة. . . إلخ. فالمعنى لا يوجد قبل النسق ولا يسبق مجال الفعل، إذ إنّه ينشأ في الواقع عن طريق ما يختاره له النسق من دلالة.

يضيف هابرماس أن معيارية الأنساق مغلقة، وغالباً ما تستعمل رموزاً

---

(٢١) إن مصطلح الوسيط (Medium) أو (Mitte) بالألمانية يستعمل هنا بحسب المعنى الذي أعطاه لها بارسونز (Parsons) رائد علم الاجتماع الوظيفي وكما نجده في نظرية الأنساق اللوهمانية. انظر: N. Luhmann, «Invraisemblance de la communication,» *Revue internationale des sciences sociales*, vol. 33, no. 1 (1981), pp. 14-139, et J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel* (Paris: Fayard, [1981], 1987), tome II, pp. 282 et s.

مزدوجة ومصطلحات تُحدِّدُ بها من ينتمي إلى النسق وَمن لا ينتمي إليه. فنسقية القانون مثلاً، تمرّ عبر رمز مزدوج: قانوني/غير قانوني (وما عدا ذلك خارج عن النسق وغير معترف به).

لذا تعتبر الأنساق قادرة من تلقاء نفسها على ضمان بقائها الذاتي، ويُجمل تالكوت بارسونز (Parsons) رائد علم الاجتماع الوظيفي، أربعة شروط لذلك: التكيف مع البيئة، وتوفير التكامل ما بين عناصرها، والمحافظة على المنظومة التي تدور في فلكها، وتحقيق الإشباع والأهداف المرسومة.

ونستخلص من هذه الرؤية الجديدة أنّ عملية تحليل المجتمع كظواهر كلية (من ابن خلدون إلى بارسونز) لم تعد لها من قيمة تذكر. فمن الوهم الاعتقاد اليوم أننا سننفلت من قبضة البناء النسقي أو التكهن بالوصول إلى فهم معاني الواقع بطريقة كاملة ومطلقة، لأنّ عملية الفهم ذاتها تحتاج إلى خبرة يفتقدها الكثيرون. وهي عملية معقدة بعيدة عن ما يحياه ويعيشه الفاعلون.

ومن ناحية ثانية، ليست الكليات (Totalités) في هذا المجال كائنات عضوية ذات مقومات جوهرية، لكنها تأملية ووظيفية، والتأملية هنا مجرّد تتميم اختياري للأنساق لضمان بقائها، كما إن المنطق العقلي داخلها أصبح وظيفيّاً وأداتيّاً.

فمن وجهة نظر الفاعل تحدّد وسائل النسق دائماً وأبداً توجهات[٢٢] الفعل وأهدافه، وليس من الغريب أن يؤدي ذلك إلى إفراغ المعاني من محتواها، بعدما سيطر النسق على العالم المعيش واستفرد به كليّاً، وأصبح التفاعل يرزح تحت متطلبات السوق والبيروقراطية.

ويؤكد لوهمان، رائد المدرسة النسقية في علم الاجتماع، أنّ المعايير اليوم لا تستقر إلّا إذا كانت لصلاحيتها وظيفة مصاحبة لها، يعني ذلك أنّ المعايير موضوعة من طرف منظومات حتمية تحدّد لها وظيفتها بشكل غائي، سواء صدرت عن المشرّع أو المنظومات النسقية. فوجودها رهن بتلك

---

(٢٢) J. Habermas, *La Pensée postmétaphysique. Essais philosophiques*, trad. fr. R. Rochlitz (Paris: Armand Colin, 1993), p. 84.

الوظيفة، وإذا لم تستجب بالقدر الكافي لها، فإنّها تُلقى في سلة المهملات كأنها لم تكن يوماً.

وقد أخذ هابرماس فكرة النسق من صديقه نيكلاس لوهمان (١٩٢٧ ـ ١٩٩٩) إذ ربطهما نقاش وجدل استمرّ حوالى عشرين سنة. فنظرية الأنساق نظرية اجتماعية تستقي أسسها من أعمال ماكس فيبر، الذي حاول استقراء مكامن العقلنة في عالمنا الحديث، ووظيفية تالكوت بارسونز الذي حاول دراسة مجالات الفعل الإنساني مقرونة بما تؤديه من أدوار ووظائف.

وتضطلع فكرة النسق الاجتماعي بمجالات الفعل الإنساني وقيمه، التي تعقلنت لتصبح بنيات مستقلة بذاتها وعلى درجة من التعقيد، إذ لا تخضع إلّا لأوامرها التي تعمل على تكريس ديمومتها. وتتمظهر هذه المجالات النسقية المستقلة ذاتيّاً في القانون والاقتصاد والسياسة، وإن كان نيكلاس لوهمان، رائد علم الاجتماع النسقي الوظيفي، يوسّع من إمكانات نظريته لتشمل: الفن، والسلوكات، والموضة، والمعمار.

ويلاحظ لوهمان في هذا الصدد فراغ المعايير من أي جوهر، فهي أكثر تقنية وشديدة التعقيد لا يفهم مصطلحاتها وحيلها إلّا المختصون، وتعتمد معايير بيروقراطية تبرر صلاحيتها. وهذا ما يعني التشكيك كليّاً في أي تعريف لمعانيها بصفة عضوية وجوهرية، أو بصفة قارّة ودائمة، فلا معنى للمعايير خارج مدار الاستعمال الوظيفي والسياق الظرفي، كما هو عليه الآن الأمر في أغلب المجتمعات الحداثية.

ويرى يورغن هابرماس أنّ الحدّ من ذلك والخروج من الأزمة الراهنة يتطلب تقنين العولمة لضبط انشطار الحياة الاجتماعية والانفصام المتزايد بين عالمنا المعيشي والأنساق، ووحدها المعايير القانونية هي التي باستطاعتها أن تسدّ الفجوة بينهما ولجم عنان الأنساق (السوق، البيروقراطية، التكنوقراطية، . .)، لكونها الوحيدة القادرة على إدراج الأنساق في الحياة المعيشية والحفاظ على لُحمة المجتمع وإعادة التوازن بينهما.

فالمؤسسة القانونية جدّ ملتصقة بالحياة اليومية للمواطنين أكثر من أي مؤسسة أخرى، وهي المؤهلة لضبط الموازين وللتعويض عن هذا الخلل في عالمنا المعيش. لذلك يجب أن يلجأ الفاعلون إليها كإجراء يوفر عليهم توافقاً

غير ممكن، ويكفيهم شرّ القتال بينهم. فدور القانون في عالمنا المعاصر يجب أن يكون شبيهاً بالدور الذي قامت به التقاليد والأديان(*) في الماضي بعد أن أصبح المعتقد حبيس الشأن الخاص لكل إنسان داخل المجتمع الواحد، ناهيك باختلاف الملل والنحل وتضارب أو تنافر القيم الأخلاقية بين الأفراد بشكل يستحيل فرض تأويل وحيد لها على الجميع من دون المساس بحقوق الفرد وحريته.

نفهم مما تقدم أن القانون مدعوٌّ إلى أن يؤدي في نظرية هابرماس دور «المُحوِّل»، فهو يحول المتطلبات المعيارية للفعل التواصلي إلى سلطة إجبارية لمجموع المجتمع وأنساقه الصناعية والمالية والمصرفية والشبكية، يحتكم إليه الفرد ضد الدولة والدولة ضد الفرد. ووحدها المؤسسة القانونية هي التي تتيح وصلاً كافياً بين الأنساق وحياتنا اليومية، لأنها تعبّر عن الضرورات التي يصوغها الإنسان في خطابه العادي وتطلعاته اليومية إلى لغة تفهمها الأنساق وتنضبط بها.

وتبعاً لذلك يُغيّر القانون هنا من دلالته المعتادة، فمن مجرّد أداة للتقنين وضبط للعلاقات بين الأفراد وتنظيم لمختلف السلطات، كما ساد منذ مدة طويلة، يصبح الوسيلة الجديدة التي يعبّر بها المجتمع عن فهمه لنفسه وإرادته المستقلة، وبهذا المعنى، يتغير مفهوم المواطن من مجرد كائن يخضع لسلطة وينتفع بحقوق في ظلّها، بالمعنى الليبرالي للكلمة، ليتعرف إلى نفسه من الآن فصاعداً كذات واعية تشارك في السيرورة التي يفكر من خلالها المجتمع ويقرر لنفسه.

مردّ هذا الاحتفال بالمعيارية، وإخضاع العالم المعيش والأنساق لديمقراطية تداولية تُخوّل الفرد وأعضاء الجماعة المشاركة مناصفةً ومن دون ترك أحد على قارعة الطريق، إلى أنّ المجتمعات الديمقراطية لم تحقّق إلّا النزر اليسير، وبطريقة ناقصة، من الإمكانات والطاقات الديمقراطية التي يحبل بها القانون الحديث كما اكتشفه روسو.

(*) عندما نتحدث هنا عن الدين، فلسنا نقصد العقيدة أو الإيمان أو التديّن، أي علاقة الإنسان الوجدانية والروحية بما يعتبره مقدساً، هذه العلاقة التي تشكّل خصوصية وعيه بالكون والطبيعة والمجتمع، وإنما نقصد التجلي العملي النسبي لهذه العلاقة في صور مختلفة من الوعي والممارسات الاجتماعية وخصوصاً في مجالَي السلطة والنظام الاجتماعي.

إذ إنّ شكل الديمقراطية التمثيلية للسلطة السياسية قد انقلب إلى ترويض للطاقات الديمقراطية وكبح عموم الشعب لصالح نخبة سياسية أوليغارشية. ولقد تعزز ذلك بمقدم دولة العناية الاجتماعية: (Etat-Providence)، عندما تم وضع إواليات وميكانيزمات الضمان الاجتماعي الذي احتكرت الدولة أبوّته، واحتكرت الأحزاب السياسية المجال السياسي، مما شجع على انغماس الأفراد في حياتهم الشخصية وعزوفهم المتزايد عن المجال العام وأمور السياسة.

فقد رفضت الدولة طويلاً أن يمارس المجتمع المدني السياسة، وإذا بدا اليوم أن العديد من المؤشرات تؤكد أن هذه الوضعية في طريقها إلى الزوال، فالعداء المتصاعد لاحتكار النخب التكنوقراطية والمحترفين للسياسة، وتوسُّع الممارسات الديمقراطية في مجالات جديدة، كما الصعوبات التي تعانيها الديمقراطية، والدور المتصاعد لِنوى المجتمع المدني، وتصاعد حسّ المواطنة بفعل الظروف الاجتماعية الحديثة، يشير إلى إرادة المواطنين للانفلات من البديل الخاطئ الذي يريد حصرهم بين أسوار ديمقراطية «تمثيلية»، كشفت بالأدلّة الملموسة عن محدوديتها، وديمقراطية «مباشرة» أصبحت مستحيلة التطبيق.

يحاول هابرماس تقديم رؤية موسوعية تركيبية، محورُها الفلسفة، وعلم الاجتماع، واللسانيات التداولية، وفلسفة القانون. يصوغ هذا التركيب الأصيل بديلاً جديداً يقوم مقام سرديات فلسفة الوعي بجميع مشاربها، ليبراليةً كانت أم ماركسية، ويطلق عليه الفعل التواصلي الذي تندرج حمولته الفلسفية ضمن العقلانية التنويرية التي تُعلي من العقل، وتنبذ العنف أو الاحتكام إلى القوة، وذلك عندما تصل إلى مستوى عقلانية تواصلية.

وتسعى العقلانية التواصلية إلى ضبط علاقة الفرد بالآخر، وإخضاع العلاقات الاقتصادية والسياسية القائمة داخل المجتمع إلى أخلاقيات المناقشة. فالحوار القائم على المساواة ومن دون ضغط أو إكراه، يعدّ البداية الأولى لحمل المجتمع بطبقاته كافّة على جمعنة أو جتمعة (Sociabilité) (التنشئة الاجتماعية) تُحقق عقداً اجتماعياً يقبله ويحتكم إليه الجميع.

يحاول هابرماس إعادة الثقة بمشروع الحداثة التنويري، بوصفه مشروعاً لم يكتمل بعد، وذلك بالكشف عن المسكوت عنه في العالم المعاصر، الذي

يعتبر الوارث الشرعي لعصر الأنوار والكامن في العقلانية التواصلية القائمة على سلطة الخطاب البرهاني.

وعموماً، صاغت فلسفة الوعي بشقيها التاريخ كصورة خط متصل من التقدم، واعتبرت التاريخ البشري مراحل تكوينية متصلة، فكلتا الفلسفتين الليبرالية والاشتراكية تمتلكان أفقاً موحّداً لا يخرج عن فلسفة الوعي، فهي في الأول نزعة ذرّية (تقوم على الفرد) وفي الثانية نزعة جمعية كُلّانية (تقوم على الطبقة)، إلّا أن الوعي الذي يبتغي الخلاص في كلتيهما مردُّه إلى الذات، فرديةً كانت أو جمعية. وكلّ منهما قد أوجدت تقاسيم مختلفة عن الأخرى بالنسبة إلى مضمون الحرية الإنسانية، فالليبرالية تشدّد على حرية الاختيار لدى الفرد وتجعل من الفرد قيمتها العليا، بينما تتطلع الماركسية أولاً وأخيراً إلى إمكان إنجاز ما قد تختاره الجماعة، وخصوصاً الجموع المحرومة.

إلّا أنه من المؤكد أنه لا الذات ولا الطبقة قادرتان على أن تمتلكا حقيقة مطلقة، ولا أن تحلّا محل التاريخ. فالادّعاء بامتلاك الحقيقة من دون الناس جميعاً ضربٌ من الحمق والهذيان. وأيّ حرّية، بصفة عامة، تتضمّن إشكالية ما قد نختاره بمحض الرضى أو ما يفرض علينا اختياره بحدّ الإكراه، غير أن السؤال المركزي الذي نطرحه لكل منهما: فمن جهة، ما هي فائدة الحصول على حق الاختيار إذا لم نكن نحصل على وسائل تمكّننا من تحقيقه؟ ومن جهة أخرى، ما قيمة أن أحصل على الوسائل من دون أن يكون لي حقّ الاختيار أو أن يفرض عليّ اختياراً ما؟

إن خطأ أنظمة الاشتراكية الشمولية تجلّى في التضييق على الحرّيات وحق الاختيار الفردي بحجّة أسبقية الجماعة على الفرد والمساواة في الوسائل بين الأفراد، أمّا في مجتمع التنافس الاقتصادي الليبرالي، فنلاحظ أنّ حرّية الأغلبية ضيقة جدّاً في ظلّ أقلية تحظى بالثروة والنفوذ والحرية. ولا يمكننا أن نسمي ذلك حرية ما دامت مرتبطة فقط بالأقوياء، والشيء نفسه يصدق على المساواة التي قد تمارس في ظلّ الخضوع وكبت الحرّيات، فهذه حرية تفتقد الكرامة!

وعلى الرغم من أن فلسفة التواصل النقدية تشير بأصبع الاتهام إلى الليبرالية والاشتراكية، فإنّ ذلك يجب أن لا يفهم على أنّه يصبّ في محراب

الخصوصية الجماعية والتقاليد ودعاة الإقصاء المذهبي والديني وبائعي الرحمة الربّانية بالتقسيط.

وعلى الرغم من الآثار السلبية لعملية التحديث الاقتصادية والإدارية، فإنه ينبغي ألّا ننسى ما كان يعتبر في بداية عصر النهضة جنينيّاً وهامشيّاً، يتصارع مع قيم الجهل والمعتقدات البدائية والتقاليد الإقطاعية والحكم الاستبدادي، الذي أصبح اليوم يتمثل في العقلانية التواصلية التي أدت إلى أن يشمل العقل عدة مجالات، مثل إرساء قيم المساواة بين الأفراد، واحترام القيم الأخلاقية المختلفة، واحترام القانون، وصولاً إلى بلورة أنظمة ديمقراطية وقوانين ودساتير. . .

لذلك، لا يوافق هابرماس تيار ما بعد الحداثة (فوكو، دريدا، ليوتار. . .) على الازدراء الذي يبدونه إزاء مشروع الحداثة واستخفافهم بالعقل، بعدما اعتبروا الآثار السلبية للتقنية والبيروقراطية سقوطاً لمشروع الحداثة.

بادئ ذي بدء، يدعو هابرماس إلى الحد من العقلانية الوظيفية التي تمارسها التقنية بكل صَلَف، والتي أطبقت سيطرتها على الاقتصاد، وتحكّمت بيروقراطيتها في الدولة؛ لكي يعود الاقتصاد والدولة إلى وظيفتهما الطبيعية. إذ لا يمكن أن يؤدي الاقتصاد والدولة مهامّهما إلّا باعتبارهما نسقين متداخلين، فلا يجوز من هذا المنطلق أن يحتكر السوق وحده مهمة إعادة التوازن.

الأمر الذي من شأنه أن يعيد السياسة إلى الصدارة بعد أن تهاوت هذه الأخيرة أمام الاقتصاد، وأن يصبح الوعي الجماعي أكثر تفكُّراً وتأملية تحت تأثير عقلانية تواصلية تستخدم البرهان والحجج في إثبات قضاياها المعيارية.

لذا يجب تنفيذ عقلانية تنويرية وتحديثية في آنٍ معاً، وعلى وجه أكمل في مستويات العالم المعيشي الثلاثة: الثقافة، والمجتمع، والشخصية.

الأمر الذي سيعطي لا محالة نتائج فعلية وفورية لمشروع الحداثة:

الإعلاء من التأمّل والتفكير العقلاني في الحياة الثقافية على نحو أكثر عمقاً.

وتحقيق معيارية كونية تطبّق على الجميع بعد أن تصدر من لدُنْهم وبموافقتهم.

والعمل على بلورة تنشئة اجتماعية مولِّدة للمهارات الفردية وتساعد على النضج الشخصي.

ومن هذا المنطلق، ينقض هابرماس العقلانية الأداتية الخاصة بالتقنية والأنساق التي لا تعرف إلا منطق الحسابية والوظيفية، ويقدم لها بديل العقلانية التواصلية التي تكفل شروط التفاعل السليم والحوار المتبادل، بغية تأهيل الإنسان لحماية عالمه من هدير التقنية على نحو يعيد التوازن بين عالمه المعيش وعالم الأنساق.

وتحدد العقلانية التواصلية الشروط السليمة والكفيلة بامتحان صدقية ومعيارية أي خطاب يدّعي لنفسه الصلاحية (Validité) على ما عداه من خطابات أخرى منافسة، فهي تمدّنا بالوسائل المسعفة لاختبار ادعاءات الصلاحية لأي من القضايا المعيارية المعروضة وتزكيتها فقط، إذا تحقق فيها شرط الكونية الذي يدعو إليه العقل.

وفي هذا الباب، فهو لا يؤمن بقدرة ذاتٍ عارفة كتلك التي يقول بها ديكارت، للوصول إلى هذه النتيجة ولا قدرة التفكير الميتافيزيقي القائم على الحدس المتعالي لبلوغ ذلك. ويبقى السؤال، كيف السبيل إلى ذلك ما دام أنّه لا الذات ولا الوعي قادران على تحقيق ذلك؟

يلجأ هابرماس أولاً إلى الخروج من النموذج الإبستيمولوجي الذي ساد في الفكر الإنساني (الذات ـ الموضوع) أو ما يعرف بفلسفة الوعي الذاتي، واستبدال الفكر التأملي أو التفكر الذاتي بالتذاوتي، حيث لا يجد الوعي فهماً سليماً له إلّا من خلال قياسه وامتحانه بالشكل الذي يقابله من علاقة «أنا ـ أنت».

إنّ الضرورة التي تقتضي هذا الاستعراف التذاوتي (Reconnaissance intersubjective) تنبع من اللغة. وتبزغ من الرصيد الثقافي والاجتماعي الذي يحيط بالفرد المتكلم، ولا تأتي مستوردةً من الخارج ولا من علياء السماء، بمعنى أن مفرداتها موجودة قبل أن نوجد، وهي خزان المعارف والتجارب لمن سبقونا. فعندما نتبادل الكلام نلجأ إلى معجم نفهمه ويفهمه المتحدّث

الذي أمامنا، وإلّا انعدم الاتصال بالصوت والتواصل الاجتماعي بيننا.

معنى ذلك أن هابرماس يستغني وبشكل نهائي عن قدرة الذات ووعيها في افتراض حقيقة مطلقة وغير مشروطة تاريخيّاً، مهما بلغ نفاذ بصيرتها بل، ويعتبرها عاجزة عن تأكيد حقيقة ما. ويشكل ذلك اللبنة الأولى للتخلّي عن فلسفة الوعي واستيدالها بفلسفة التواصل، تخضع فيه الحقيقة للتحليلية اللغوية وليس لشروط خارجية.

فما دام أنه لم يعد بوسع أحد الوصول إلى حقائق نهائية وقارة، يجب الاستعاضة عن ذلك باللجوء إلى حقائق متوافق عليها، يؤدّي الحوار دوراً مركزياً في بلورتها إن لم يكن السبيل الأخير الذي يمنع التطاحن والتناحر الذي كلّف الإنسانية كثيراً.

فبقدر ما يصل المتحاورون إلى الاتفاق يمكن الحوارات عندئذ أن تتواصل وتقترب من الحقيقة، إذ يتخطى الحوار الحقيقي الذاتانية والرأي الذاتي للمشاركين. فاللوغوس لا يمكن أن يكون مِلْكك ولا مِلكي، بل يبقى مشتركاً بين ذاتية المتحاورين، ورهن بالتذاوتية (Intersubjectivité)، وهو ما يجعل للحوار فاعلية كبرى، تمكّن كل متحاور من أن يصل إلى رؤية الحقيقة ومن موقعه الخاص به.

ولا يتمثل مشروع أخلاقيات التواصل هنا في الإقرار بحقيقة مطلقة ولا في تسويغ شيء قد تم اختياره، بل يتمثل في السعي وراء الوصول إلى قرار أو اختيار أو تقويم من لدن المتحاورين مناصفة.

لا يدعو هابرماس إلى حقيقةٍ ما ولا إلى تبنّي سردية كبرى بعينها، أخلاقيةً كانت أو دينيةً، على حساب أخرى، بل يترك للمتحاورين تحديد نُظم حياتهم بكل حرية. فالحداثة عنده تستقي مشروعيتها لا بالرجوع إلى هذه السردية أو تلك، من قبيل حرية الفرد (الليبرالية) أو تحرير الذات (الماركسية)...، فهي حكايات أو سرديات انطلقت كلها من عصر التنوير الذي كانت غاية المعرفة فيه الوصول إلى أخلاق ـ سياسية.

ينأى هابرماس بنفسه عن فرض حقيقة بعينها، فالعديد من السرديات الكبرى أفلست، والكثير من المثل العليا أصبحت اليوم في أعين ورثتها أسمالاً بالية. لكن ذلك لا يعني أبداً الترويج للنسبية، بل يضع هابرماس

ضرورة إضفاء شرط الكونية لما قد يصل إليه الفكر العقلاني البشري، كتلك التي تمثلت في قيم العدالة والحرية والاستقلال التي حازت قبول الجميع، وهي محصلة تربوية طويلة بين الأجيال والشعوب، تداخلت فيها الأخلاق بالسياسة، كما التاريخ وعلم النفس وعلوم اللغة...

لذلك، فإنّه يؤمن بتاريخ يكون تاريخ تعددية وبنقاش حرّ يسمح بفحص خارجي لصلاحية (Validité) أيِّ قضية (Proposition) واختبار حقائقية (Facticité) مادة أي موضوع، وإفساح المجال لها لكي تطوّر ذاتها.

ويعدّ الفهم التأويلي هنا شكلاً من أشكال الحوار، فهو فعل لغوي بالمعنى الأوسع، يحضر فيه كل التراث الثقافي الذي يتصل بمادة الموضوع بوصفه «لغة» لها وبالمعنى الشامل للكلمة. لقد حان الوقت بالنسبة إلى هابرماس للتخلص من فلسفة الوعي، وأن يتم البحث عن العقلانية في اللغة باعتبارها الإطار الذي يحدث فيه التواصل الإنساني، وباعتبارها خزّان تجاربه، وفيها يمارس الإنسان فعله الاجتماعي.

بل تهتم أخلاقيات النقاش بأَجْرأة سليمة لقواعد الحوار، تحفظ، مناصفةً، لكلّ مشارك في حوار حقَّه في التعبير عن رأيه من دون تسلط أو قهر، بمعنى أن نختار ما يناسبنا ونريده في إطار المسالمة والرضا في وجودنا.

كما تلزم الإجرائية طرق تداول الخطاب وكيفية التشاور على مضامينه والبرهنة بالحجج على قضاياه، لكي تصدر الحقيقة من جراء حوار فعلي، تتخاطب فيه العقول وتتحاور ليس بهدف أن ينتصر الواحد منها على الآخر؛ ولكن بغرض الوصول إلى رؤية كونية تفوق الرؤى المحلية لكل منها، ويحصل لها الاستعراف بين مجمل الذوات المشتركة في ذلك.

إن انحراف الممارسة التواصلية العادية وفقدان المعنى والاضطراب الذي يطبع السلوك الإنساني الحديث تم بواسطة السيطرة على العالم المعيش من طرف التقنية وإغراقه في مستنقع العقلانية الأداتية والوظيفية. وإذا كانت وظيفة العقلانية تسمح بنمو الإنتاج المادي في الميدان الاقتصادي وتنظيم المجتمع في إطار الدولة؛ فإن المفارقة التي حدثت، أدّت بالأنساق والمنظومات الشبكية، التي كانت موجّهة لدعم ومساندة الفعل التواصلي في لحم النسيج الاجتماعي إلى استعمار العالم المعيش وتفتيت بناه وإفراغه من محتواه.

ينتقد هابرماس فلسفة الوعي (بشقيها الليبرالي والماركسي) ويرسي منظوراً فلسفيّاً جديداً يقوم على التذاوت (أنا ـ أنت) عماده اللغة والتفاعل، ما دام أن الذات في ظل أزمة الوعي الحديث عاجزة عن مخاطبة العالم وحدها، بل هي مرغمة على الانفتاح على ذوات وطبقات أخرى. ويجد هابرماس في نظرية نيكلاس لوهمان الاجتماعية القدرة على وصف ما يمور به عالمنا المعيش من أخطار وما يحيق به من دمار كامن في آلياته تصبح فيه الذات، فرداً كانت أو طبقة، عاجزة عن حل مشاكله. فالعطب والتحلّل اللذان أصابا القيم والمعاني المشتركة نتيجة التعارض القوي بين ما يحياه الفاعلون فعليّاً وبين الأنساق، قد استفحل أمرهما من جراء المنظومات النسقية التي تهيمن على الإنسان المعاصر وعالمه المعيش.

ونتيجة للعكسية التي لحقت المدارج التي كانت تحفظ لحمة العالم المعيش، أصاب العطب أكثر المواضع الحيوية في حياتنا اليومية:

أ ـ الرجّة التي أصابت التقاليد الثقافية (المسؤولة عن الوصل بين الخلف والسلف ونقل المعاني والحقائق المتداولة بين أفراد المجتمع).

ب ـ الاندماج الاجتماعي (انفراط عقد الجماعة الذي يكفل خصوصاً بناء الجماعة والتضامن بين أفرادها).

ج ـ التنشئة الاجتماعية أو الجمعنة (التي تسهر على بناء مقوّمات الهوية الشخصية والجماعية).

وتشتمل حصيلة هذا الاعوجاج على:

١ ـ اضطراب المعنى، وفقدان الشرعية، وغياب التوجيه.

٢ ـ الفوضى التي أصابت أواصر التضامن المنفرطة.

٣ ـ عدم الشعور بالمسؤولية، وظهور سلوكات مرضية ونرجسية.

فوحدها العقلانية التواصلية، التي تضع أمامها تحقيق التفاهم المتبادل والتفاعل الحواري، يمكنها أن تساعدنا في بلورة تفاعل اجتماعي يعيد الحرارة إلى شرايين المجتمع المعطوبة. والعقلانية التواصلية هي المسلك البديل للمنطق الخانق الذي يعتمد في العقلانية الأداتية: «الغاية تبرّر الوسيلة»، وما ترتب على النسقية من تحويل لحياتنا إلى حياة من دون طعم أو ذوق.

لذا، لا يأنف هابرماس من التشديد من جديد على مشروع الحداثة، وهو بذلك يعارض بوثوق الشرذمة والانفلاقات العميقة التي أصابت حياتنا من جرّاء التقنية. كما يرى أنّ مشروع الأنوار ما زال قائماً، ولن تغني العِلموية المتسلطة من الرجوع إليه إذا ابتغينا المقاومة، بل إنّ هابرماس قد ذهب إلى ما هو أبعد من ذلك في تحليله للشروط، التي تمكّننا من الوصول إلى تفاهم متبادل، بحيث يجب البحث عنه في اللغة باعتبارها الإطار الذي يحدث فيه التواصل اللساني ويمارس من خلاله الإنسان الفعل الاجتماعي.

يحاول هابرماس تأسيس شروط العقلانية بعيداً من كل تصور ميتافيزيقي لعقل خالص أو وعي مطلق، باعتبار أن لا أحد يمتلك الحقيقة المطلقة(٢٣)، أو معرفة جوهر الأشياء، لذلك يجنح إلى نقد شديد لفكرة الذات باعتبارها مالكة الوعي والإرادة، ويستعيض عنها بفكرة التذاوت القائمة على ما يقابلها في تفاعل أنا ـ أنت، والتي تصبح من خلال الحوار والنقاش العقلاني المنطلق في تأسيس حقائق مُتوافَق عليها، بعدما استحال على الوعي الذاتي امتلاك حقيقة واحدة ومطلقة.

وأخيراً، يمكن إرجاع ينبوع التوافق إلى رؤية كونية من المحسوب أن تتجسّد في مجمل الحكايا الخاصة التي تثبت جدارتها في امتحان البرهان، أي ما يتمّ القبول به والوصول إليه بين المتحاورين.

وتظهر فكرة التذاوتية السليمة، ليس بحلول الأنا في أنت أو العكس، وإنّما يُرجى منها تكوين رؤية يكون أفقها التاريخي يشي بمستقبل ما لحاضرنا، وهي لا أقلّ ولا أكثر من تصنيف شكلي للشروط الضرورية لوجود حيوات ـ غير ممكن استباقها أو التخمين بها ـ يجب ألّا تضيع ولا أن تذهب سُدى.

لكنّ عملية التفاهم هاته (Intercompréhension) تفترض أسساً عقلية، وهي الأفكار نفسها المكونة لمفهوم عقلانية عصر الأنوار وفي التراث الفلسفي. فالتواصل الناجح الذي يصل إلى تفاهم المشاركين فيه وإجماعهم إجماعاً عقليّاً يفترض ذاتاً مسؤولة صادقة وذات صدقية.

---

(٢٣) N. Luhmann, «Le Droit comme système social,» dans: *Droit et Société*, nos. 11-12, trad. fr. M. Van de Kerchove (Paris: Librairie générale de droit et de jurisprudence (LGDJ), 1989), p. 89.

فهذه الشروط أو الأسس، السابقة على التواصل والمؤسِّسة كذلك للتفاعل الاجتماعي، ليست متعالية (Transcendentale) كما يذهب إلى ذلك أستاذ هابرماس وصديقه «كارل أتو أبل» (K. O. Apel) (١٩٢٢ ـ . . .)، بمعنى أنها كامنة في بنية قبْلية في العقل الخالص (العقل الناطق) بل في التداولية اللسانية (Pragmatique) أي إنّها لا تظهر إلّا مع عملية التواصل نفسها، وهي المحرّكة لهذه العملية.

ولذلك يدرج يورغن هابرماس شروط الفعل التواصلي (Agir communicationel) في منظومة تجريبية، يطلق عليها اسم التداولية الكونية (Pragmatique universelle)، فهي كونية؛ لأنها تصف معايير كونية وشاملة، وهي تداولية بمعنى ما يتداوله ويستعمله المتفاعلون في نشاطهم الاجتماعي.

نستنتج من ذلك أن المشروع الذي ينادي به هابرماس يرتكز على أن اللغة، في نظره، حوار بين عقول المتحدّثين، تهدف إلى إقامة جسر التفاهم وبلوغ الإجماع بصدد القضايا. واللغة هنا جملة قواعد تؤسّس للاتصال بين الناس، وليست أصواتاً تُلقى شذر مذر، بل إنّ كل فعل لغوي يندرج ضمن ألعاب لغوية لها منطلقها واستعمالها الخاص، وهي مرتبطة بأنماط حياة (Formes de vie) كما يقول فيتغنشتاين، لذا فإنّ كلاًّ من الصحّة والصدقية والمعيارية والمسؤولية تهمّ البعد القيمي للمنطوق وتقديم البرهان على ما تقول، و«البينة على من ادّعى» كما يقال.

وتعدّ اللغة بوصفها نظاماً رمزيّاً من ضمن المنظومات الرمزية، التي يسخّرها العقل في استلهامه الخيال أو إدراكه المعقلن، وتؤدّي دوراً فاعلاً في فهم الآخر (الغريب منه أو القريب) والأشياء الممكنة (الحدسية منها والمحسوسة) في عوالمنا. فمعرفة العالم وتقاسيمه الاجتماعية تمرّ خلف إسار اللغة وقواعدها وتراكيبها وعن طريق التداول، فلكل حادث حديث ومتحدّث وسياق. ونحن عندما نحاول أن نعبّر عن شيءٍ ما قد نصيب، فيكون المعنى واضحاً، وقد يخوننا التعبير فيكون المعنى غامضاً، والمعنى هنا هو الشيء المحدّد لمعظم تعبيراتنا الاتصالية. والاتّصال عبر المعنى يسمّى تواصلاً، ولو خلا التواصل من المعاني لانتفى القصد والهدف من اتصال الإنسان باللغة والكلام.

إنّ غاية العقل التواصلي هي أن يجنح العقل الكامن فيه إلى التزاوج والتذاوت المؤدّي إلى التفاهم وتداخل الحقائق، فالقول والفعل مرتبطان؛ وليس القول هنا بمعنى التصوير والتمثيل أو البيان. فالتواصل يشير إلى ما يفعله المتكلم بقوله، والغرض القصدي من ذلك هو التفاهم بين الذوات. وهنا يرفض أن يبقى مفهوم العقل حبيس فلسفة الوعي القائمة منذ ديكارت على ثنائية الذات والموضوع، والخير والشرّ. . . إلخ.

فمهما بلغ هذا العقل «الديكارتي» من قوة في حسن التفكير ودقة في التحليل، فهو عاجز اليوم عن تصور خلاص لأزمة البشرية. لذا، يقترح هابرماس الاستغناء عن الذاتية (Subjectivité) والاستعاضة عن الفكر الأحادي والتأمل المونولوجي بتواصل فكري مزدوج، قوامه التذاوتية (Intersubjectivité) مع الآخر وبالآخر، وهو محصلة العلاقة بين أنا وأنت. ممّا يفسح المجال إلى تواصل مزدوج قائم على الحوار المتبادل في مظهره العقلاني المقرون بسياق لغوي تداولي يعتمد البرهان وأسلوب المُحاجّة.

فلا العقل المفرد قادر على تحطيم العقبات وتجاوز الإكراهات، ولا الطبقة قادرة على تجاوز التاريخ لتحلّ محلّه، لذا كانت الدعوة إلى الخروج من العقل المفرد وحقائقه المطلقة إلى العقل المزدوج والحقائق «المتوافق» عليها، غرضه في ذلك أن تنتفي فلسفة الحقيقة المطلقة، أو سلطة القوة، لتحلّ محلّها سلطة الاتفاق والتراضي القائم على الاعتراف المتبادل. إن تعذّر امتلاكها من أيّ منّا يجعل من أمر التوافق عليها بين الناس معرفة ظرفية ونسبية تتيح للجماعة مراجعتها وتطويرها كلّما دعا إلى ذلك داعٍ، فالاتفاق بين الناس أفضل من معرفة الحقيقة المطلقة، تلك الحقيقة التي ظلّت متغيّرة على الدوام وعلى مَرّ العصور البشرية.

(١٠)

الفلسفة في عصر العلم والتقنية
ـ نظرة فينومينولوجية(*) ـ

إسماعيل المصدق(**)

I

يتميز عصرنا الحاضر بالمكانة البارزة التي أصبح العلم يحتلّها، فالمعارف العلمية لم تبق سجينة المعاهد العلمية، بل غدت متداولة في مختلف الأوساط؛ إنها تنفُذ، بشكل أو بآخر، إلى قلب حياتنا اليومية لتحدّد تصوُّرنا للعالم، وتوجّه تعاملنا مع الأشياء. وأكثر من ذلك، فإنّ المعرفة العلمية أصبحت تعتبر نموذجاً للحقيقة، كما أصبح نعت «علمي» مرادفاً لنعت «حقيقي». هكذا أصبحنا نتكلم على «التحليل العلمي» و«الخطة العلمية» حتى في ميادين بعيدة عن العلم. وبسيطرة العلم في عصرنا الحاضر ترتبط سيطرة التقنية. ولا شكّ أنّ العلاقة الوثيقة والمتعدّدة الأبعاد بين العلم والتقنية تسمح

(*) تعتمد هذه المقالة بشكل أساسي على الأطروحة، التي ناقشناها في جامعة فوبر طال بألمانيا في شهر تموز/ يوليو ١٩٩٣ تحت عنوان «نقد علم الطبيعة الحديث. الفينومينولوجيا بين هوسّرل وهايدغر»، والتي نشرت سنة ١٩٩٥ في إطار السلسلة الفلسفية (Elementa) التي تصدرها دار النشر (Rodopi). هذه المقالة سبق نشرها في الملحق الثقافي لجريدة **الاتحاد الاشتراكي** تحت عنوان «نقد علم الطبيعة الحديث بين هوسّرل وهايدغر» بتاريخ ٣١/ ٥/ ١٩٩٦. وأعيد نشرها على صفحات مجلة **فكر ونقد**، العدد ١٠ (حزيران/ يونيو ١٩٩٨)، وذلك بعد أن قمنا بتنقيتها وإغناء القسم الثاني منها.

(**) باحث عربي.

بالحديث عن توجُّه أو أسلوب علمي ـ تقني يسود عصرنا الحاضر، ويتغلغل في كلّ ميادين الحياة البشرية. ويمكن القول إنّ سيادة هذا التوجُّه العلمي ـ التقني هو السمة الأساسية لعالم اليوم.

وإذا كان الأمر كذلك، فإنّه سيكون على الفلسفة، لكي تساهم في فهم عالم اليوم، أن توجّه نظرها نحو هذا التصوُّر العلمي ـ التقني لفحص أسسه، والكشف عن مسبقاته، واستطلاع آفاقه. ونظراً إلى أنّ علم الطبيعة الرياضي يتّخذ بالنسبة إلى هذا التصوُّر دلالة حاسمة، فإنّ التأمُّل حوله سيكون ضرورياً لفهم العصر الذي نعيشه. ولكن، لكي يساهم هذا التأمل في فهم عالم اليوم، يجب أن لا يكتفي بتناول هذا العلم كمجرّد بناء نظري مستقلّ وقائم بذاته؛ بل يجب، من جهة، أن ينظر إليه في علاقته بعالم الحياة اليومية ومختلف أشكال التجربة البشرية، ومن جهة أخرى، أن يأخذ بعين الاعتبار سياقه التاريخي.

ولا شكّ أنّ قيمة التحليلات، التي قدّمها كلٌّ من هوسّرل (١٨٥٩ ـ ١٩٣٨)، وهايدغر (١٨٨٩ ـ ١٩٧٦) لعلم الطبيعة الرياضي انطلاقاً من منظورهما الفينومينولوجي، تعود إلى أنّها تراعي، بكيفية صارمة، هذين الاعتبارين. لهذا، يبدو أنّه من الممكن الاقتراب من الوضعية الراهنة المتميّزة بسيطرة التوجّه العلمي ـ التقني، عن طريق المقارنة بين تحليلات هذين الممثّلَيْن البارزين للفينومينولوجيا. إلّا أنّ هذه المقارنة لا تهدف أساساً إلى بيان نقاط الاتّفاق والاختلاف بين المفكِّرَيْن، ولا إلى البحث عن موقف جاهز إزاء التوجُّه العلمي ـ التقني السائد؛ بل ترمي، قبل كلّ شيء إلى الاحتكاك بالكيفية التي تعامل بها كلٌّ منهما مع الوضعية الراهنة، والاقتراب بذلك من رؤية المشاكل التي تطرحها هذه الوضعية.

تختلف المقارنة المقترحة هنا في نقاط جوهرية عن الكيفية، التي تتمّ بها عادة المقارنة بين أفكار هوسّرل وهايدغر. إذ يتمّ عادة الانطلاق من افتراض أنه بعد التحوُّل الذي عرفه تفكير هايدغر ابتداءً من الثلاثينيّات، لم يبق هناك أيُّ معنى للمقارنة بينه وبين هوسّرل. ويتمّ تبرير هذا الافتراض بأنّ هايدغر تخلّى منذ الثلاثينيات عن تقديم تفكيره كشكل جديد للفينومينولوجيا، وهو الأمر الذي كان يشدّد عليه في الفترة، التي نشر فيها كتابه الأساس **الكون والزمان** (١٩٢٧). كما إنّ انقطاع الصلة بين هوسّرل وهايدغر في

الثلاثينيّات كان يظهر أنه يعزّز هذا الافتراض. أمّا تأكيد هايدغر في بعض كتاباته الأخيرة أنّه ظلّ دائماً وفيّاً للفينومينولوجيا، فلم يكن يؤخذ مأخذ الجِدّ[1]. لهذا السبب، فإنّه من المعتاد إلى الآن أن تنصبّ المقارنة بين الفيلسوفين فقط على الموضوعات التي اتّخذ بصددها هايدغر موقفاً صريحاً من هوسّرل. وهكذا، لم يتمّ التفكير في المقارنة بين تحليلات الفيلسوفين لعلم الطبيعة الحديث والتقنية المرتبطة به. في مقابل هذا التوجّه السائد، يبدو أنّه من الممكن، بل من الضروري، أن تمتدّ المقارنة بين الفيلسوفين إلى كتاباتهما المتأخّرة كذلك. وإنّ المقارنة الدقيقة بين تحليل كلٍّ منهما لعلم الطبيعة الحديث تبرز تشابهات وتناظرات عميقة في مواقفهما، وذلك على الرغم من أنّ تلك التحليلات تمّ إنجازها في الوقت الذي كانت فيه الصلة بينهما منقطعة. على أنّ إبراز هذه التشابهات لا يهدف إلى إخفاء الاختلافات العميقة بين الفيلسوفين، وخصوصاً في تصوُّرهما للمستقبل؛ بل العكس، إنّنا فقط عندما ندرك ما يوحّدهما، نستطيع أن ننفُذ إلى عمق الاختلاف بينهما.

وإذا كان من المشروع أن تمتدّ المقارنة بين هوسّرل وهايدغر إلى أعمالهما الأخيرة، التي اتّخذ فيها كلٌّ منهما بمعزل عن الآخر موقفاً نقدياً تجاه علم الطبيعة الحديث والعقلانية التقنية المرتبطة به، فهذا لا يعني إقصاء أعمالهما الأولى من هذه المقارنة. إنّ النزعة السائدة إلى الآن في البحث حول هوسّرل وهايدغر تنطلق من افتراضٍ مفادُه أنّهما لم يتّخذا موقفاً نقدياً تجاه العلم الحديث إلا ابتداءً من الثلاثينيات. وعلى العكس من ذلك، يبدو، من خلال تتبُّع عميق لنصوصهما الأولى، أنّ جذور نقدهما للعلم الحديث والتقنية المرتبطة به توجد في هذه النصوص ذاتها[2]. بل يمكن أكثر من ذلك

---

(١) من المعروف أن هايدغر عرف خلال الثلاثينيات فترة تأمّل عمل خلالها على تعميق تفكيره في المشروع الذي بلوره في كتابه الأساسي **الكون والزمان**. وترتبط هذه الفترة بتحوّل هايدغر نحو ما أصبح يسمّيه بتفكير تاريخ الكون. ويربط بعض دارسي هايدغر هذا التحول بتخلّيه عن المنهج الفينومينولوجي. إلّا أن هايدغر أكّد في بعض كتاباته الأخيرة أنه ظلّ وفيّاً للفينومينولوجيا، وذلك بشرط أن تفهم لا كاتّجاه فلسفي، بل كإمكان للتفكير، أو بالضبط، كإمكان للاستجابة لما هو جدير بالتفكير، أي للكون. انظر في هذا الصدد: Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens* (Tübingen: Niemeyer, 1969), ss. 48 et 121.

(٢) واضح أنّ نقد كلّ من هوسّرل وهايدغر للعلم الحديث لم يتخذ شكلاً ناضجاً إلّا في مؤلّفاتهما المتأخرة. لكن نعتقد، مع ذلك، أنّ جذور هذا النقد توجد في مؤلفاتهما الأولى. فمن المعروف أن برنامج الفينومينولوجيا لدى هوسّرل ينطلق من نقدٍ للعلوم الوضعية يركّز بصورة خاصة على غموض مفاهيمها ومبادئها، ويبرز ضرورة التفكير في إعادة تأسيسها. يمكن الرجوع مثلاً إلى: =

أن نقول إنّ الأصل الحقيقي لتأمُّلهما النقدي حول سيطرة العقلانية العلمية ـ التقنية في العصر الحاضر يكمن في المنظور الفينومينولوجي، الذي تبنّاه كلٌّ منهما في فترة مبكرة. إنّ التزامهما بالقاعدة الأصلية للفينومينولوجيا: «إلى الأشياء ذاتها!» هو الذي مكّنهما من إنجاز تحليل للعلم يبيّن أنّ المعرفة العلمية نمط لتعامل الإنسان مع العالم يحيل إلى شكل أصلي لتجربة العالم، ويخفيه في الوقت نفسه. إنّ الأساس الملموس لنقد علم الطبيعة الحديث يكمن، عند الفيلسوفين، في تحليل فينومينولوجي يبرز كيف يتجذّر هذا العلم من حيث مصدره الأصلي في تجربة العالم اليومي، وكيف يغترب تاريخياً عن الوجود اليومي. هناك، إذاً، في منطلق المنظور الفينومينولوجي اتّجاه أساسي هو الذي قاد هوسّرل وهايدغر إلى مواقف نقدية متوازية، حتى في الوقت الذي لم تبق فيه هناك علاقات مباشرة بينهما.

وإذا كان نقد هوسّرل وهايدغر للعلم الحديث لم يحتلّ مركز الصدارة في تأمُّلاتهما الفلسفية إلّا في مرحلة متأخرة، فذلك لا يرجع إلى كونهما قد تخلّيا عن المنظور الفينومينولوجي، بل، على العكس من ذلك، يرجع إلى أنّهما لم يتمكّنا إلّا بكيفية تدريجية من النفاذ إلى الإمكانيات الكامنة في المنطلق الفينومينولوجي. بفضل ذلك، تمكّنا من إدراك البعد التاريخي في عمقه، ومن صياغة الأداة التي تمكّن من إبراز الأساس التاريخي لعلم الطبيعة الرياضي. حيث لم يبق التعامل مع هذا العلم مقتصراً على اعتباره إمكانية «لا زمنية» مرتبطة بتجربة الوجود اليومي، بل أصبح هذا العلم يعتبر ظاهرة تنتمي إلى التاريخ الغربي. إنّ إدماج البعد التاريخي بكيفية جوهرية في تحليل العلم

= **أفكار من أجل فينومينولوجيا خالصة وفلسفة فينومينولوجية. الكتاب الثالث: الفينومينولوجيا وأسس العلوم**، الفقرة ١٨. هذا الكتاب ألّفه هوسّرل سنة ١٩١٣، إلا أنه لم ينشر إلا سنة ١٩٥٢ في إطار المؤلفات الكاملة لهوسرل **هوسرليانا**، المجلد الخامس.

«Ideen zu einer reinen phänomenologie und phänomenologischen philosophie. Drittes Buch: Die Phänomeund die Fundamente der Wissenschaften,» dans: *Husserliana, Bd. 5* (Den Haag, 1952).

كما إنّ هايدغر أكّد هو نفسه قبل الثلاثينيات أنّ علم الطبيعة الحديث يقوم على اختزال الطبيعة وتقنيع تجربتنا اليومية للعالم والأشياء والزمان والمكان. يمكن الرجوع مثلاً إلى: **مقدمات لتاريخ مفهوم الزمان، الأعمال الكاملة**، المجلد ٢٠، ويضمّ محاضراته الجامعية خلال دورة الصيف ١٩١٥، الفقرة ٢٤ ب؛ وكذلك إلى: **المنطق. السؤال عن الحقيقة، الأعمال الكاملة**، المجلد ٢١، ويضم محاضراته الجامعية لدورة الشتاء ١٩٢٥ ـ ١٩٢٦، الفقرة ١٩.

Prolegomena zur Geschichte des Zeitbeyriffs, Gesamtansgabe Bd. 20, 2. Auflage (Frankfurt, Main, 1988). *Logik, Die frage nach der Wahrheit*, gesamtansgabe Bd. 21 (Frankfurt, Main, 1976).

الحديث سيحوّل هذا التحليل إلى سؤال نقدي حول الدور الذي يلعبه هذا العلم في فقدان المعنى المميّز للعصر الحاضر.

هذه المنطلقات تمكّننا من فهم عمق الروابط وكذلك الاختلافات الموجودة بين تحليل هوسّرل وهايدغر، وبالتالي من النفاذ إلى الإمكانات التي تفتحها الفينومينولوجيا أمام التفكير في الوضعية الراهنة المتّسمة بسيطرة التأويل العلمي ـ التقني للعالم. وسيتأكّد ذلك من خلال عرض مركّز لتحليلات الفيلسوفين.

II

يقدّم هوسّرل في مؤلفه الأخير تشخيصاً لأزمة العلوم والفلسفة[٣]. ويقصِد بالأزمة أزمة هذه العلوم في علاقتها مع الإنسان ومع عالم حياته اليومية، وهي تتجلّى في أنّ العلم والفلسفة قد أصبحا عاجزَين عن معالجة الأسئلة التي تلتصق بالإنسان، أسئلة المعنى والتاريخ والحرّية. هذه الوضعية التي تعرفها الفلسفة والعلوم ترجع إلى سيادة النزعة الموضوعية، التي تجعل من علم الطبيعة الرياضي نموذجاً للعلم، وتعتبر أنّ كلّ دراسة لا يمكن أن تكون علمية إلّا إذا حقّقت المعايير التي بلورها هذا العلم. لمواجهة هذه النزعة يقوم هوسرل بتحليل فينومينولوجي تاريخي لعلم الطبيعة الحديث يستهدف الكشف عن الافتراضات الضمنية التي استند إليها، والتي ساهمت في تحديد المفهوم الحديث للعلمية.

لا يقوم هوسّرل في تحليله لعلم الطبيعة الحديث بعمل مشابه لعمل مؤرّخ العلوم. إنّ الأمر لا يتعلّق بتتبُّع الأحداث والوقائع المتعلّقة بهذا العلم، بل بتحليل يريد النفاذ إلى الإنجازات الخلّاقة والحوافز الأوّلية والبداهات الأصلية التي سمحت بانبثاق هذا العلم. وهوسّرل لم يصبح قادراً على القيام بمثل هذا التحليل التاريخي للعلم إلّا بفضل تطويره المستمرّ للمنهج الفينومينولوجي وانتقاله مع بداية العشرينيّات من هذا القرن من الفينومينولوجيا

---

(٣) انظر: إدموند هوسرل، **أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترانسندنتالية**: «Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie,» dans: *Husserliana Bd. 6, 2. Auflage* (Den Haag, 1976).

صدر قسم من هذا الكتاب سنة ١٩٣٦ في بلغراد (فقد كان محظوراً على دُور النشر الألمانية في عهد النازية أن تصدر مؤلفات هوسّرل بسبب أصله اليهودي)، ولم يصدر بكامله إلا سنة ١٩٥٤ في إطار **المؤلفات الكاملة** لهوسّرل، المجلد السادس.

الستاتيكية إلى الفينومينولوجيا التكوينية. إنّ اعتماد المنهج الفينومينولوجي التكويني يجب أن يمكّن من النفاذ إلى القصدية الحية التي انبثق منها علم ما، أو عموماً أيّ شكل ثقافي كيفما كان، تلك القصدية التي تكمن في أساس هذا العلم، والتي كانت تحرّك مؤسّسيه، حتى إن بقيت مختفية عن أنظارهم.

إنّ التحليل الفينومينولوجي التاريخي لا يهتمّ بالأشخاص الذين ساهموا في نشأة العلم وتطوُّره، ولا بالظروف الزمانية والمكانية التي تمّ فيها ذلك، بل يتساءل عن الشروط الكامنة في الوعي البشري من حيث هو وعي قصدي وفي عالم التجربة اليومية من حيث هو العالم المباشر بالنسبة إلى الوعي، والتي تسمح، بغضّ النظر عن الأشخاص والظروف الزمانية والمكانية، بنشأة علم ما أو انبثاق فكرته المؤسّسة. إنّ الفكرة المؤسّسة لعلم الطبيعة الحديث هي فكرة الصياغة الهندسية الرياضية للطبيعة. وقد تبدو لنا هذه الفكرة اليوم بديهية ولا تحتاج إلى سؤال. أما هوسّرل، فيرى أنّ تأسيس هذه الفكرة كان إنجازاً جريئاً، وأنّه بفضل هذا الإنجاز فقط أصبحت هذه الفكرة بديهية ومقبولة تلقائياً.

إنّ السؤال الذي يطرحه هوسّرل بكيفية مشخّصة، إذاً، هو: ما هي الشروط الكامنة في عالم تجربتنا اليومية السابقة على كلّ علم، التي وجّهت الوعي نحو ابتكار فكرة الصياغة الهندسية الرياضية للطبيعة؟

يتوقّف هوسّرل في جوابه عن هذا السؤال عند الهندسية الإغريقية قبل أن ينتقل إلى غاليليو، ليبيّن كيف توصّل هذا الأخير إلى فكرة الصياغة الهندسية الرياضية للطبيعة. ثمّ يتابع هوسّرل تحليله مبيّناً كيف اتّخذ علم الطبيعة الطابع الصوري الرمزي، وكيف تحوّل بذلك إلى نوع من التفكير شبيه بالعمل التقني الحرفي(٤). في هذا التحليل يُبرز هوسّرل حقيقتين:

١ ـ إنّ المعرفة العلمية على الرغم من دقّتها وموضوعيتها تستند إلى معطيات عالم العيش(٥)، أي عالم التجربة اليومية. هذه المعطيات تتميّز بأنها

---

(٤) لمزيد من التفاصيل، انظر: الفقرة ٩ من **أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترانسندنتالية.**

(٥) يسمي هوسّرل في مؤلفاته الأخيرة وخصوصاً في كتاب **الأزمة** عالم الحياة اليومية أو عالم التجربة المباشرة «عالم العيش» (Le Monde de la vie: Lebenswelt) وذلك تمييزاً له عن العالم كما تتمثّله وتقدّمه القوانين والنظريات العلمية. يبيّن هوسّرل في البداية التعارض بين عالم العيش الذي يتميز بذاتيته ونسبيته وبين العلم الذي يتميز بدقته وموضوعيته. إلّا أنه مع تقدُّم تحليلاته يتجه نحو =

ذاتية ونسبية، ومع ذلك، فإنّها هي أساس كلّ معرفة موضوعية ودقيقة. إنّ الممارسة العلمية تتمّ في أفق العالم اليومي بصفته الأرضية التي تفترضها مسبقاً كلّ ممارساتنا النظرية والعملية. والموضوعات التي يهتمّ بها العلم يتمّ بناؤها اعتماداً على معطيات الحياة اليومية وبداهاتها. إنّ تحليل هوسّرل لا يقودنا بتاتاً إلى التشكيك في قيمة المعارف العلمية، ولا إلى وضع دقّة هذه المعارف وموضوعيتها موضع سؤال. ولكن ما يرفضه هوسّرل هو القيام بفصل المعرفة العلمية عن المعارف اليومية وعن التجربة السابقة على العلم؛ إذ إنّنا قد تعوّدنا على اعتبار المعرفة العلمية نموذجاً ومرجعاً نحكم انطلاقاً منه على كلّ الأشكال الأخرى للمعرفة والوعي. وهوسّرل يريد أن يذكّرنا بأنّ معارفنا الأصلية هي معارف غير علمية، غير دقيقة، وغير موضوعية، وأنّ عالم تجربتنا اليومي الأصلي الذي نعيش فيه قبل العلم وخارجه هو أسبق من كلّ معرفة علمية. وعليه، لا يمكن أن تنشأ المعارف العلمية إلّا إذا قامت على أساس في عالم تجربتنا اليومي. وإنّ البحث عن جذور المعرفة العلمية في التجربة اليومية لا يعني بتاتاً التنقيص من قيمتها. ما لا يجب أن ننساه، حسب هوسّرل، هو أنّ الموضوعات العلمية ليست معطاة من تلقاء ذاتها، بل إنّها تتأسّس، مثل موضوعات الحياة اليومية، بفضل إنجازات للوعي القصدي انطلاقاً من معطيات التجربة قبل العلمية وموضوعاتها[٦].

٢ ـ إنّ العلم ينشئ بفضل إنجازات خلّاقة للوعي، عالماً من الموضوعات العلمية[٧]. وحيث إنّ الوعي يستطيع أن يعود باستمرار إلى هذه

= إبراز العلاقة المشخصة بينهما. فالعلم على الرغم من دقته وموضوعيته يتأسّس على التجارب اليومية لعالم العيش، والنظريات العلمية مهما كانت متينة من حيث بناؤها المنطقي-الرياضي لا بدّ أن تتضمّن بداهات حسّية قادمة من عالم العيش. وعلاوةً على ذلك، فإن العلم ذاته ينتمي إلى عالم العيش بصفته الأفق الذي يحدد كل ممارساتنا العملية والنظرية. للاقتراب أكثر من مشكل العلاقة بين العلم وعالم العيش عند هوسرل، انظر: **الأزمة**، الفقرة ٣٤ والملحق ١٧.

(٦) يرفض التحليل الفينومينولوجي النظر إلى العلم كمجال معزول عن باقي مجالات التجربة البشرية، ولهذا كان هوسّرل يؤكد منذ دراساته الأولى أنه لا يمكن توضيح المنطق وتأسيس العلم إلا في إطار فينومينولوجيا تهتم بمُعاشات التفكير والمعرفة عموماً. انظر مثلاً: **أبحاث منطقية**، المجلد الثاني، المقدمة، الفقرة ١.

Logische. Untersuchungen 2. Bd., 1. Teil: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, 6. Auflage (Tübingen: Niemeyer, 1980).

(٧) يسمّي هوسّرل الفعل الذي يتم بفضله إنتاج هذه الموضوعات الأمثلة Idealisation, Idealisierung. انظر الملحق (٣ ـ ٤) من كتاب **الأزمة**.

الموضوعات، وأن يشتغل عليها من دون حاجة إلى استحضار الفعل المؤسّس لها، فإنّه ينتهي عادة إلى نسيان هذا الفعل الذي تمّ بفضله بناء تلك الموضوعات العلمية الدقيقة اعتماداً على المعطيات النسبية والذاتية للحياة اليومية. هكذا يتمّ نسيان عالم الحياة اليومية بصفته أساساً للمعرفة العلمية، ويحصل اغتراب العلم عن التجربة اليومية.

في نسيان عالم الحياة اليومية كأفق لكلّ ممارستنا تكمن، بحسب هوسّرل، أزمة علم الطبيعة، بل، أزمة كلّ العلوم الحديثة، وحتّى الفلسفة. هذا النسيان يزداد تعمُّقاً مع اكتساح الصياغة الرمزية والصورية لكلّ حقول المعرفة العلمية. فمع طغيان الطابع الرمزي والصوري للمعرفة العلمية تختفي المعاني والدلالات الأصلية للأشياء وراء رموز فارغة يمكن أن نشتغل عليها، وأن نجري عليها عمليات متعدّدة من دون التساؤل عن مضمونها. هكذا يتحوّل التفكير العلمي إلى نوع من الحساب يتم إجراؤه بكيفية صورية على رموز وقضايا فارغة من أيّ مضمون يُذكّر بعلاقتها بالعالم اليومي. إنّ التفكير العلمي يصبح شبيهاً بالنشاط التقني الحرفي الذي يقوم على المِران والعادة، لا على التأمُّل والابتكار. يتبيّن إذاً، مع هوسّرل، أنّ العلاقة بين العلم والتقنية الحديثين هي أعمق ممّا يعتقد عادة، فالتقنية ليست مجرّد تطبيق للعلم، بل إنّ الروح التقنية تسود العلم ذاته كمعرفة نظرية. إنّ العلوم الحديثة هي في عمقها علوم تقنية.

مع طغيان الطابع التقني المنهجي في العلم الحديث يبلغ نسيان عالم التجربة اليومية حدّه الأقصى. وهكذا، يسود الاعتقاد أنّ العالم كما تمثّله القوانين والنظريات العلمية، والذي ليس في الأصل سوى نتاج لإجراءات منهجية تقنية، هو العالم الحقيقي، وأنه موجود باستقلال عن كلّ وعي. أمّا عالم تجربتنا اليومية، فيُنظر إليه على أنّه مجرّد تعبير ذاتي تقريبي عن العالم الحقيقي، ولذلك، فهو لا يستحقّ أن يكون موضوعاً للدراسة العلمية. يرى هوسرل أنّ خطورة هذه النزعة الموضوعية التي تسود العلم الحديث تكمن في أنّها تقود إلى انفصال العلم عن عالم التجربة اليومية.

إنّ تخلّي العلم عن آفاق عالم الحياة البشرية يؤدّي إلى انفلات البحث العلمي من مسؤولية الإنسان، فالبحث العلمي يتحوّل إلى عملية لا نهائية تتجسّد في إجراءات منهجية تقنية للسيطرة على العالم الرياضي اللانهائي ومختلف قطاعاته. هكذا يصبح دور العالم مقتصراً على متابعة قطاع أو مجال

من العالم، من دون أن يكون مضطراً إلى التساؤل عن علاقة البحث الذي يمارسه بآفاق الحياة اليومية وعن غاياته. إنّ آفاق العلماء والباحثين تضيق شيئاً فشيئاً، بحيث يبدو في نهاية الأمر كما لو أنّهم أصبحوا مجرّد أجزاء أو قطع داخل آلة كبرى، تعطي نتائج مفيدة، ولكن من دون أن يعرفوا كيف تشتغل هذه الآلة، وما هي علاقتها الأصلية بعالم الإنسان. إنّ البحث العلمي يتّجه إلى أن يتحوّل إلى «شغل» مقسّم بكيفية دقيقة إلى مهامّ جزئية يقوم كلّ عالم بإحداها، ويكون مسؤولاً عنها هي فقط. يسير هذا الشغل بكيفية آليّة مستقلّة، وذلك من دون أن يشعر العلماء بأية ضرورة حيّة للتساؤل عن سياق المعنى الشامل، أو عن الأفق الذي يندرج فيه كلّ مشروع بحث جزئي. معنى ذلك أنّ المسؤولية الشاملة عن سير البحث تخرج من يد العلماء والعلم عموماً. وبالفعل، فإنّ العلم أصبح يبدو كما لو كان آلة رهيبة تسير حسب قانونيتها الداخلية، وتحمل غائيتها الخاصة. إنّ عالماً مصوغاً على أساس تأويل علمي ـ تقني للأشياء ومتحرّراً من كلّ علاقة بالتجربة اليومية وبآفاق الحياة البشرية هو حقاً عالم غير إنساني. وبهذا المعنى، يرى هوسّرل أنّ سيطرة العقلانية العلمية ـ التقنية مسؤولة عن أزمة المعنى والتوجُّه التي تطبع العالم الحاضر.

يتساءل هايدغر هو الآخر عن الشروط التي سمحت بنشأة علم الطبيعة الحديث[٨]. ويرفض الرأي السائد الذي يُرجع ظهور هذا العلم إلى اتّجاه العلماء نحو ملاحظة الوقائع، أو إلى المكانة التي أصبحت تحتلّها التجربة في العلم، أو تطبيق الرياضيات في دراسة ظواهر الطبيعة. إنّ هايدغر لا ينفي

(٨) للاطّلاع على تحليل هايدغر للعلم الحديث يمكن الرجوع بصورة خاصة إلى: **الكون والزمان**، الفقرة ٦٩ ب؛ **تأويل فينومينولوجي لنقد العقل الخالص لكانط**، الفقرة ٢؛ **السؤال عن الشيء**، القسم ب، الفصل ١؛ **زمن صورة العالم**، **في**: **طرق غابوية**؛ **مساهمات في الفلسفة**، الفقرات ٧٥ ـ ٨٤. ينتمي هذا الكتاب الأخير إلى سلسلة من الكتب ألفها هايدغر وامتنع عن نشرها، ولكنه قبِل في النهاية أن تنشر في إطار مؤلفاته الكاملة بعد أن تكون قد نشرت أهم محاضراته الجامعية. **مساهمات في الفلسفة**، الذي ألّفه هايدغر بين ١٩٣٦ و١٩٣٨ هو أول كتاب صدر من هذه السلسلة سنة ١٩٨٩ بمناسبة مرور مائة سنة على ميلاد هايدغر، وهو يمثل المجلد ٦٥ من المؤلفات الكاملة. يعتبر هذا الكتاب من طرف كثير من دارسي هايدغر كتابه الأساسي الثاني بعد **الكون والزمان**.

Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, 16. Auflage (Tübingen: Niemeyer, 1986); *Phünomenologische Interpretation von kants «Kritik der reinen Vernunft»*, Gesamtansgabe Bd. 25 (Frankfurt, Main, 1977); *Die Frage nach dem Ding*, 2. Auflage (Tübingen: Niemeyer, 1975); *Die Zeit des Weltbildes*, dans: *Holzwege*, 6. Auflage (Frankfurt, Main, 1980), et *Beiträge zur philosophie*, Gesamtansgabe Bd. 65 (Frankfurt, Main, 1989).

وجود هذه الصفات في علم الطبيعة الحديث، إلّا أنّه في الوقت نفسه، يرى أنّها ليست هي العامل الحاسم في نشأة هذا العلم. فنشأة علم الطبيعة الحديث ترتبط أساساً بما يسمّيه هايدغر المشروع الرياضي للطبيعة. ولا يقصد بذلك قراراً اتّخذه العلماء من أجل استعمال الرياضيات في دراسة الطبيعة، بل بروز فهم جديد للطبيعة يختزلها إلى كتلة من الأجسام المادّية تتحرّك في إطار زماني ومكاني متجانس. هذا التصوّر للطبيعة يلغي كلّ الفروق الكيفية بين الأجسام والظواهر، ويحوّلها إلى مجرّد فروق كمّية يمكن قياسها والتعبير عن العلاقات بينها رياضياً. ففي الطبيعة، كما يتصوّرها العلم الحديث، ليس هناك فرق جوهري بين جسم وآخر (مثلاً بين الأجسام السماوية والأرضية)، بين حيّز مكاني وآخر، أو بين نقطة زمانية وأخرى.

إنّ الطبيعة كموضوع لعلم الطبيعة الرياضي ليست هي الطبيعة في كيفيات وجودها الأصلية، ليست هي الطبيعة كما تظهر في أشكال تجربتنا السابقة على العلم. إنّ علم الطبيعة لا يقوم إلّا على أساس اختزال الطبيعة وتقنيعها. بموازاة ذلك، ينبّه هايدغر، مثل هوسّرل، إلى الطابع التقني لعلم الطبيعة الحديث. ولا يعني بذلك فقط أنّ هذا العلم قد أصبح يرتبط أكثر فأكثر بالتطبيقات التقنية، بل إنّه يرى هو كذلك أنّ الروح التقنية تسود العلم الحديث كنظرية، وأنّ هذه الروح التقنية تتجلّى في طغيان الطابع المنهجي للعلم.

إنّ المنهج في علم الطبيعة الحديث يُفهم بصفته مجموع العمليات والتدابير والإجراءات التي يقوم بها العالم من أجل إرغام الكائن على أن يظهر ذاته. إنّ العلم القديم يفهم ذاته كنظرية، والنظرية هي نظر ورؤية، تأمُّل ومشاهدة، ومهمة النظرية هي أن تجعلنا نرى الكائن كما يظهر هو ذاته من تلقاء ذاته. وهذا معناه أنّ النظرية تحظر علينا كلّ تدخُّل في مجرى الكائنات والظواهر التي ندرسها. أمّا المعرفة النظرية في العلم الحديث، فإنّها لا تترك الكائن يظهر ذاته، بل إنّ الباحث يتدخّل في مجرى الظواهر ويحدّد، حسب قواعد منهجية، الشروط التي ينبغي أن تتم فيها مراقبة الطبيعة.

هذا التحوّل في موقف العالم الحديث من الطبيعة أدركه كانط وعبّر عنه بكيفية لامعة في تصدير الطبعة الثانية لـ **نقد العقل الخالص**، حيث يقول: «يجب على العقل أن يتجه إلى الطبيعة حاملاً في يد مبادئه التي يمكنها هي

وحدها أن تعطي الظواهر المتطابقة طابع القوانين، وفي اليد الأخرى التجربة التي تخيّلها حسب تلك المبادئ؛ صحيح أنّ العقل يتّجه إلى الطبيعة لكي يتعلّم منها، ولكن ليس كتلميذ يتقبّل كلّ ما يقوله المدرّس، بل كقاضٍ منصّب يُرغِمُ الشهود على الإجابة عن الأسئلة التي يضعها أمامهم»[٩]. إنّ التدابير المنهجية التي يتّخذها العالِم تحدّد مسبقاً المجال الذي يجب أن يظهر فيه الكائن والزاوية التي يجب أن ينظر منها إليه.

بهذا المعنى، يمكن الحديث عن سيطرة الطابع المنهجي على العلم، أو أسبقية المنهج بالنسبة إلى الشيء، وهو الأمر الذي سبق أن سجّله نيتشه في **إرادة القوة**، الفقرة ٤٦٦: «ليس انتصار العلم هو ما يميّز قرننا التاسع عشر، بل انتصار المنهج العلمي على العلم»[١٠]، بفضل المنهج يرغم الكائن على أن يظهر حسب خطاطاتنا وتصميماتنا المسبقة وشبكاتنا التأويلية. أمّا ما لا يظهر في ضوء هذه الخطاطات، فلا يعتَرف به كموضوع للعلم، بل، ولا يعتبر كائناً. إنّ سيطرة هذا الطابع المنهجي التقني تعمّق اختزال الكائن، وتؤدّي إلى إلغاء الفوارق بين الكائنات، بل، وبين مجالات الكائن.

إنّ سيطرة الروح التقنية في عصرنا لا تطال العلم فقط، بل تخترق كلّ ميادين الحياة البشرية كذلك. وهذه السيطرة ليست راجعة إلى إجراءٍ اتّخذه الإنسان، بل إلى التحوّل الذي عرفه الكون[١١] في العصر الحديث. إنّ كلّ علاقة يقيمها الإنسان مع الكائن تتمّ في ضوء تأويل معيّن للكون، وهذا

---

(٩) Immanuel Kant, *Kritik der reinen vernunft*, B. XIII.

هذا التحول في موقف العالم الحديث من الطبيعة يعطيه كانط اسماً هو الثورة الكوبرنيكية. ويمكن في هذا الصدد استحضار تحليلات حنة آرندت التي أبرزت في الفقرة ٤١ من كتابها عن وضعية الإنسان الحديث أنّ ما يؤسّس العلم الحديث هو بالضبط هذا التحول في موقف العالم من الطبيعة، حيث ساد الاقتناع بأنه لا يمكن أن يعرف العالم الطبيعة إلّا إذا تخلّى عن المشاهدة وابتدأ في التدخل في مجرى الظواهر. وتذهب حنة آرندت في دراستها عن مفهوم التاريخ المنشورة في **أزمة الثقافة** إلى أنّ جذور مقولة الموضوعية كما نفهمها عادة توجد في العلم الأرسطي والوسيط الذي كان يقوم على المشاهدة السلبية، الهادئة، واللاشخصية للطبيعة. ولهذا، فإنّ الموضوعية بمعنى التوجُّه نحو إبعاد الذات قد فقدت أساسها في العصر الحديث حيث أصبح تدخل العالم في مجرى الظواهر يلعب دوراً حاسماً.

Hannah Arendt: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, Serie Piper, 4. Auflage (München, Zürich: [Piper], 1985), et *La Crise de la Culture* (Paris: Gallimard, 1972), p. 69.

(١٠) Nietzsche, *Der Wille zur Macht* (Stuttgart: Kröner Verlag, 1964), s. 329.

(١١) استعمل لفظ «الكون»، مصدر الفعل «كان»، لترجمة Etre: Sein.

التأويل لا يختاره الإنسان بمحض إرادته، بل يتحدّد حسب هايدغر، بتأويله الخاصّ للكائن. بحسب هذا التأويل يظهر الكائن على أنّه مجرد موضوع، إنّ الكائن لا يظهر للتفكير والفعل البشريَّين إلّا كموضوع للتمثّل والسيطرة، ولا يبقى له أي كيان أو قوام خاصّ، بل يصبح مجرّد مناسبة للسيطرة العلمية والتقنية. ويبلغ هذا التأويل حداً أقصى عندما تظهر الطبيعة على أنّها مجرّد مورد للطاقة والمادّة الأولية، أي كمجال لتحقيق سيطرتنا. هكذا تتحوّل علاقتنا بالكائن إلى مسلسل دائم لغزوه واقتحامه وإخضاعه لإرادتنا. وممّا لا شكّ فيه أنّ هذه العلاقة مع الكائن قد بلغت في الوقت الحاضر حداً أقصى يتجاوز حتّى ما كان منتظراً في بداية العصر الحديث.

صحيح أنّ برنامج العلم الحديث يقوم منذ بيكون وديكارت على إنشاء معرفة بالطبيعة تمكّن من التحكُّم فيها وتوجيهها لِما فيه مصلحة الإنسان. حيث يشير ديكارت في القسم السادس من **المقال عن المنهج** إلى ضرورة التخلّي عن الفلسفة التأمّلية السكولائية وإنشاء فلسفة عملية تمكّننا من أن نعرف قوّة وحركات النار والماء والهواء والنجوم والسماوات وبقية الأجسام التي تحيط بنا، ومن أن نستعملها لنصبح سادة على الطبيعة ومالكين لها. إلّا أنّنا يجب أن نلاحظ هنا أنّ القوى التي يستعرضها ديكارت هي القوى التي تظهرها الطبيعة من تلقاء ذاتها، أي من دون تدخُّلنا. ما يمكن أن يقوم به الإنسان هو أن يسخّر هذه القوى ويتحايل عليها. (لفظ (mechane) الذي اشتقّت منه الميكانيك يعني في اللّغة اليونانية استعمال الحيلة). أمّا علاقة الإنسان اليوم بالطبيعة فتختلف عن ذلك، إذ قد أصبح بإمكاننا أن نُرغم الطبيعة على أن «تنتج» ما لم يكن من الممكن أن تنتجه من دون تدخُّلنا، ومعنى ذلك أنّنا قد أثَرْنا قواها وحرّرناها باتّجاه تغيير وجه الطبيعة، بحيث أصبحنا نتّجه، وهنا تكمن المفارقة، إلى أن نجد أنفسنا أمام طبيعة من صنعنا، أي أمام «طبيعة مصنوعة».

إنّ هذه العلاقة الجديدة بالطبيعة تتأسّس، حسب هايدغر، في سيادة التقنية. ففي العالم التقني لا يبدو الكائن إلّا كمصدر للطاقة. وسلوك الإنسان إزاء الكائن هو استثارته لأن يظهر لنا كطاقة، وإرغامه على أن يسلّم لنا رصيد الطاقة الكامن فيه؛ هذا الرصيد يجب تخزينه وتدبيره وتحويله. ونظراً إلى أنّ هذه الطاقة تنفذ بعمق إلى مجالات إقامة الإنسان، فإنّه من الضروري تأمين استعمالها وإخضاعها لسلطة الإرادة وأوامرها، أي وضعها تحت الطلب في

انتظار أوامر الإرادة[١٢]. ويكفي اليوم أن أعطي الطبيعة أمراً بالضغط على (زرّ)=مفتاح، لكي أستعمل ذلك الرصيد الجاهز، وأثير مسلسلاً للتأثير في قوى الطبيعة. إنّ الأمر الذي تصدره الإرادة ليس مستقلاً عن الطبيعة، بل هو البداية الفعلية لمسلسل التأثير في الطبيعة وقواها. وبعبارة أخرى، إنّ إرادتنا أصبحت في العالم التقني متغلغلة في الطبيعة، إنّها لا تكتفي بتسخير الطبيعة، بل أكثر من ذلك تحدّد ماهيتها، أي كيفية حضورها وظهورها.

نظراً إلى أنّنا في ظلّ سيطرة التقنية لا نرى الكائن إلّا من زاوية الطاقة الكامنة فيه، فإنّ علم الطبيعة الرياضي لا يرى في الطبيعة إلّا قوى يجب ملاحقتها وحسابها وصياغتها في قوانين تجعل حسابها والتحكّم فيها ممكنين. يتأكد، إذاً، من جديد أنّنا أمام معرفة نظرية تحمل هي ذاتها طابعاً تقنياً، ولهذا السبب فقط يمكن أن تنتقل مباشرة إلى التطبيق التقني.

هذه العلاقة بين النظرية والتقنية تبدو لنا في الوقت الحاضر أمراً طبيعياً، ويصعب علينا أن نتصوّر أنّ العلاقة بينهما يمكن أن تتّخذ شكلاً آخر. وعلى العكس من ذلك، فإنّ تصوُّر العلاقة بينهما على هذا النحو أمر جديد مرتبط بتحوُّلات حاسمة حدثت في العصر الحديث. ولكي ندرك ذلك يكفي أن نذكّر بالكيفية التي فهم بها الإغريق النظرية والتقنية. إننا نتصوّر عادة العلاقة بين النظرية والتقنية كعلاقة بين المعرفة والتطبيق. ولهذا، فأوّل ما يفاجئنا في التجربة الإغريقية كما عبر عنها أرسطو هو أنّها تضع النظرية (Theoria) والتقنية (Techne) على المستوى نفسه. فالنظرية هي المعرفة التي يكتمل بها العلم ويحقّق غايته. ولكن (Techne) هي أيضاً نوع من المعرفة، وهي بالضبط المعرفة التي ترافق الفعل البشري وتقوده إذا كان يتّجه إلى إنتاج منتوج يستقلّ في نهاية الأمر عن الفعل الذي أنتجه كما تستقلّ الطاولة مثلاً عن فعل النجّار عند اكتمال هذا الفعل. هذا النوع من الفعل يسمّيه أرسطو (Poiesis) (وذلك في مقابل (Praxis) بالمعنى الضيق الذي يخصّصه أرسطو للدلالة على الفعل البشري الذي لا ينتهي بإنتاج منتوج مستقلّ عنه مثل الفعل الأخلاقي أو السياسي). إنّ الـ (Techne) هي نمط المعرفة التي يتمّ حسبها الـ (Poiesis) «كما أنّ الـ (Praxis)

---

(١٢) حول تحليل هايدغر لماهية التقنية الحديثة، انظر: هايدغر، «السؤال عن التقنية،» في: **محاضرات ومقالات**: Martin Heidegger, «Die Frage nach der Technik,» dans: Martin Heidegger: *Vorträge und Aufsätze*, 5. Auflage (Pfullingen: [s. n.], 1985).

له نمط خاصّ من المعرفة هو (Phronesis) أي الكياسة أو اللباقة»[١٣]، وهذه المعرفة يمكن أن تكون ضمنية وغير معبَّرٍ عنها. إذاً، الـ (Techne) هي كذلك نوع من المعرفة مثل (Theoria). وعلاوة على ذلك، فإنّ الـ (Theoria) حسب أرسطو هي المعرفة التي تُبتغى لأجل ذاتها لا لتحقيق هدف آخر مهما كان، إنّ العلم النظري هو غاية ذاته وبه تتحقق أعلى درجات السعادة[١٤]. وأكثر من ذلك، فإنّ المعرفة النظرية هي ذاتها غير قابلة للتطبيق حسب أرسطو.

وعلى خلاف ذلك، فإنّ النظرية اليوم ليست سوى وسيلة للتحكّم في الطبيعة، إنّها لا تطلب إلّا من أجل السيطرة على قوى الطبيعة. بل، أكثر من ذلك، إنّها موجّهة منذ المنطلق نحو هذه الغاية، وقيمتها الوحيدة تتحدّد حسب الإمكانات التي تفتحها أمامنا للسيطرة على قوى الطبيعة. وهكذا فليست التقنية، حسب هايدغر، نتيجة لتطبيق معارف علم الطبيعة على الواقع، بل إنّ المعرفة العلمية بالطبيعة هي ذاتها تقنية من حيث إنّها تشتغل بكيفية تقنية، ومن حيث إنها ليست سوى معرفة بقوانين التأثير في الطبيعة[١٥]. إنّ التطبيق التقني لهذه المعرفة ليس ممكناً إلّا لأنها هي ذاتها كمعرفة تحمل طابعاً تقنيّاً. ويتجلّى هذا الطابع التقني ليس فقط في أنّ هذه المعرفة موجّهة منذ المنطلق نحو السيطرة التقنية على قوى الطبيعة، بل في أنّ أسلوب عملها هو أيضاً أسلوب تقني. فالفرق بين العالِم والمجرّب والمهندس أصبح يتضاءل باستمرار، كما إنّ العالِم صار ينشئ النظرية داخل المختبر، وبات من الضروري أن يحوز هو نفسه كفاءة تقنية في استخدام الآلات المخبرية، وخصوصاً في استخدام الحاسوب. والمعرفة العلمية يتمّ التعامل معها بالأسلوب نفسه الذي يتمّ التعامل به مع الكائن عموماً. فالمعارف العلمية هي أيضاً طاقة، وهي أيضاً تختزل إلى معلومات مصوغة حسب النمط نفسه، أي إنّ العالِم يجب أن يرغم المعارف العلمية على أن

---

(١٣) لمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع، انظر الكتاب السادس، الفصلين الثالث والرابع من **الأخلاق النيقوماخية** لأرسطو.

(١٤) نفس المرجع، الكتاب العاشر، الفصل السادس.

(١٥) مما له دلالة خاصة في هذا السياق أن كانط - الذي أدرك بعمق ماهية العلم الحديث - في تحديده المبادئ التركيبية للفهم الخالص، سمّى مبدأ السببية في الطبعة الأولى من **نقد العقل الخالص** بمبدأ الإنتاج، وهو المبدأ الذي سماه في الطبعة الثانية من الكتاب نفسه «مبدأ التعاقب في الزمان حسب قانون السببية». وهذا يعني أن المعرفة العلمية للطبيعة هي معرفة قوانين الإنتاج، قوانين التأثير. انظر: Kant, *Kritik der reinen vernunft*, A. 189.

تظهر كمعلوماتٍ عليه أن يجمعها ويخزنها، أن يعالجها ويدبّرها، أن يؤمّنها ويضعها تحت الطلب، حتى تكون رهن إشارة الإرادة وأوامرها.

إنّ سيطرة العقلانية العلمية ـ التقنية تعود بحسب هايدغر إلى أنّ الكائن يظهر في العصر الحديث كموضوع لتمثُّلنا وكرصيد لأجل التحكُّم التقني في العالم؛ وما دام الأمر كذلك، فكل ما هو كائن يمكن إخضاعه لتمثُّلنا وإرادتنا، لا شيء يمكن أن ينفلت من قبضتنا. هذه الروح التي تميز الإنسان الحديث تقوم على تأويل خاص للكائن، وهذا التأويل ليس، حسب هايدغر، سوى حلقة في تاريخ نسيان الكون، هذا النسيان الذي يطبع التاريخ الغربي ويؤسّسه.

مع سيادة التصوّر العلمي ـ التقني لا يظهر الكائن إلّا كطاقة صالحة للسيطرة، وخطورة ذلك تكمن في انتشار الاعتقاد أنّ هذه الكيفية هي الكيفية الوحيدة لظهور الكائن. هكذا يتمّ النظر إلى الإنسان ذاته في ضوء هذا التأويل[(١٦)]، ويبدو هو الآخر كمجرّد طاقة ثمينة يجب إخضاعها لكلّ أشكال التحكُّم التقني التي تعرفها الحياة المعاصرة: التنظيم التقني للعمل، وتدبير الموارد البشرية، والتعامل مع «الكتل البشرية» كقدرة على العمل والإنتاج، والتسيير البيروقراطي، وصنع الرأي العام. . . إلخ. وأكثر من ذلك، فإنه في مسلسل السيطرة على الطبيعة تقع على الإنسان مهمّة تأسيس إرادة السيطرة وإنشائها، وتوسيعها وإكمالها. وهكذا، فإنّ الإنسان يعرف هو أيضاً، في ظلّ سيادة ماهية التقنية، تحوُّلاً كبيراً، إذ عليه أن يكمل إرادة السيطرة، أي أن يضطلع بالإرادة بصفتها السمة الأساسية لماهيته. إنّ الإرادة لا تطبع ماهية الطبيعة فقط، بل كذلك، وبالقدر نفسه، ماهية الإنسان.

ما يجب ملاحظته هو أنّ هذا الاتّجاه المتزايد للسيطرة على الكائن لا يعرف حدوداً. فكلّ محطة في مسلسل السيطرة تفتح إمكانات جديدة، وهكذا. . من دون نهاية. هذا الإحساس بلانهائية مسلسل السيطرة ربّما ليس سوى نتيجة؛ لأنّ هذا التحكّم التقني ليس مجرّد وسيلة لتحقيق غايات معطاة سلفاً، بل إنّه غاية في حدّ ذاته. أو بعبارة أخرى، إنّ مسلسل غزو الكائن وإخضاعه لإرادتنا هو مسلسل ليس له غاية. وحيث إنّ غياب الغايات يفزعنا،

---

(١٦) انظر: التخلص من الميتافيزيقا، الفقرة ٢٦، في **محاضرات ومقالات**: Martin Heidegger, «Uberwindung der Metaphysik,» dans: Heidegger: *Vorträge und Aufsätze*.

فإنّنا نضع غايات لهذا التحكّم. وما المبالغة في الحديث عن الأهداف والغايات في كلّ المجالات سوى تعبير عن غياب غايات حقيقية. إلّا أنّ الغايات التي تضعها إرادة السيطرة ليس لها من قيمة إلّا من حيث إنّها تستنفر إمكانات جديدة للسيطرة والتحكّم، ولهذا تفقد كلّ قيمة بمجرّد أن تفقد قدرتها على الاستنفار. وهذا واضح لأنّ إرادة السيطرة هي ذاتها التي تحدّد الغايات، بينما المفروض أن تتحدّد الإرادة ذاتها وفقاً لغايات معطاة مسبقاً. إنّ إرادة السيطرة ليس لها من غاية إلّا السيطرة، إنّنا أمام إرادة لا تريد إلّا ذاتها، أمام إرادة الإرادة. إنّ إرادة الإرادة وغياب الغايات يرتبطان ارتباطاً وثيقاً بفقدان المعنى المميّز للعصر الحاضر(١٧).

يصل هايدغر، كما نلاحظ، إلى نتائج مشابهة للنتائج التي توصل إليها هوسّرل. في مقابل نسيان عالم الحياة اليومية الذي يطبع، حسب هوسّرل، الوضعية الحالية، يتحدّث هايدغر عن نسيان الكون. والفيلسوفان معاً يريان أنّ هذا النسيان ليس سوى تعميق لذلك النسيان الذي حدث مع بداية التاريخ الغربي. ومع ذلك، فإنّ تأويلهما للتاريخ الغربي يختلف بشكل يجعل تصوّراتهما للتخلص من هذا النسيان متعارضة تماماً.

يرى هوسّرل أنّ ميلاد أوروبا ككيان ثقافي تاريخي قد تمّ في اليونان القديمة مع ابتكار شكل ثقافي جديد مطلقاً هو العلم أو الفلسفة(١٨). وهما معاً لا يعنيان عند هوسّرل سوى طموح الإنسان إلى أن يوجّه حياته النظرية والعملية توجيهاً عقلانياً، وأن يؤسّس معارفه وممارساته على معايير العقل. هذه هي الفكرة الأصلية للفلسفة، التي يرى هوسّرل أنّ أفلاطون هو أوّل

---

(١٧) لكي نتبين ذلك، يكفي أن نتأمل السلوك الذي أصبح شائعاً في البلدان الصناعية إزاء الأشياء، والذي ينتشر في العالم بأكمله. بدل استعمال الأشياء أصبح الإنسان يستهلكها (استهلك الشيء بمعنى أنفده وأفناه)، وهذا الاستهلاك لا يتجه دائماً نحو إشباع حاجيات معينة، بل هو من أجل الاستهلاك وحسب. أما المحافظة على الأشياء عند الاستعمال وإصلاحها، فقد أصبحت أمراً مضراً بالاقتصاد، وكما تلاحظ حنة آرندت في وضعية الإنسان الحديث: «ليس تدمير الأشياء، بل صيانتها والمحافظة عليها هو ما يخرّب الاقتصاد الحديث» (الفقرة ٣٥): Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, s. 248.

أما انتقال الأشياء من شخص إلى آخر ومن جيل إلى آخر فقد أصبح نادراً.

(١٨) يمكن تتبع ذلك بكيفية واضحة من خلال المحاضرة التي ألقاها هوسرل يوم ٨ أيار/ مايو ١٩٣٥ ثم كرّرها يوم ١٠ أيار/ مايو في فيينا، والتي نشرت ضمن مؤلفه **أزمة العلوم الأوروبية** تحت عنوان: «أزمة البشرية الأوروبية والفلسفة».

معبّر عنها، وهي الفكرة التي حملتها الثقافة الأوروبية من دون أن تتمكّن من تحقيقها، وذلك بسبب نسيان عالم الحياة اليومية الذي ألمّ بالعلم والفلسفة منذ بدايتهما. هذا النسيان سيتعمّق جذرياً مع نشأة علم الطبيعة الرياضي. ويرى هوسّرل أنّ الخطورة لا تكمن في هذا النسيان ذاته، ذلك أنّ نسيان العالم اليومي أمر ضروري لكي ينشأ علم الطبيعة ويتقدم. إنّ الخطورة تكمن بحسب رأيه في أنّ العلم ينسى هذا النسيان. لا يكمن المشكل في أن ينشئ الفيزيائي طبيعة رياضية وأن يتعامل معها كبناء منهجي، ولكنْ في أن يعتقد أنّ الطبيعة هي في ذاتها رياضية قبل كلّ إجراء منهجي، وأنّ مهمّته تكمن في ملاحقة هذه الطبيعة الرياضية والتعبير عنها في قوانين ونظريّات. إنّ نتيجة هذا الفهم هي انفلات البحث العلمي من آفاق الحياة البشرية ومن مسؤولية الإنسان.

بناءً على ذلك، فإنّ تجاوز أزمة العلوم يكمن في إعادة ربط البحث العلمي بآفاق العالم اليومي، الأمر الذي يتطلب، حسب هوسرل، إنشاء علم فلسفي بالعالم اليومي يبيّن كيف أنّ العلوم الموضوعية تتأسّس على التجربة اليومية. والفينومينولوجيا عندما تنشئ علماً بالعالم اليومي، وتبرز كيف يتأسّس هذا العالم بالنسبة إلى الوعي، ستكون قد حقّقت الفكرة الأصلية للفلسفة. إنّ الثقافة الأوروبية ابتعدت خلال تاريخها عن فكرتها الأصلية ووقعت ضحية النزعة الموضوعية؛ وبرنامج الفينومينولوجيا يكمن في تطهير الفلسفة والعلم من هذه النزعة وتحقيق الفكرة الأصلية للفلسفة كعلم صارم.

ويقف هايدغر أيضاً في تأويله التاريخي عند أفلاطون. فمع أفلاطون تبتدئ الميتافيزيقا التي تشكّل، حسب هايدغر، الأساس الحامل للتاريخ الغربي بأكمله. ويحدّد هايدغر الميتافزيقا كنسيان للكون، ويبرز هذا النسيان من خلال الوقوف عند أفلاطون[١٩]. مع أفلاطون بدأ تأويل الكون في ضوء التفكير. فالكائن الحقيقي حسب أفلاطون هو الفكرة ـ بمعنى المثال الأفلاطوني ـ ، أي، بحسب تأويل هايدغر لأفلاطون، المظهر الذي تبدو به الأشياء لنظرنا العقلي. مع تأويل الكون في ضوء التفكير يبتدئ نسيان الكون،

---

(١٩) يقوم هايدغر في كثير من المناسبات بتحليل موقع أفلاطون في الفكر الغربي، يمكن الرجوع مثلاً إلى: **مدخل إلى المتافيزيقا**، الفصل الرابع، الفقرة الثالثة: «الكون والتفكير»: Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, 5. Auflage (Tübingen: [s. n.], 1987).

أي نسيان أنّ الاختفاء سمة أساسية للكون. هذا النسيان سيبلغ حدّه الأقصى في العصر الحديث والميتافيزيقا المؤسّسة له التي تفهم الكائن كمجرّد موضوع للتمثُّل والتحكُّم البشريَّين. فكلّما لاحق الإنسان الكائن وأحكم سيطرته النظرية ـ التقنية عليه، ازداد الكون اختفاءً، أي كلّما استعصى على الإنسان الانتباه إلى أنّ إرادة السيطرة هذه ليست نتيجة لقرار اتّخذه الإنسان بل حدثٌ وجد الإنسان ذاته منخرطاً فيه، استغلق عليه أن يدرك أنّ الكون ذاته ـ وليس الإنسان ـ هو الذي يجعل الكائن يظهر كموضوع للسيطرة.

إنّ التأويل العلمي ـ التقني للعالم والتوجّه المرتبط به هو، بحسب هايدغر، اكتمال للميتافيزيقا، أي للأفلاطونية، وليس انحرافاً عنها كما يعتقد هوسّرل. ولهذا، فلا مجال، حسب هايدغر، لتصحيح مسار التاريخ الغربي ولا لإحياء أصلٍ تمّ تحريفه. إنّ الخروج من الوضعية الراهنة لا يمكن أن يتمّ إلّا مع بدء آخر ـ بالمقارنة مع البدء الأول عند الإغريق ـ ، يصبح فيه التفكير قادراً على تجربة الكون كاختفاء، وبالتالي على تهييء شكل جديد للإقامة في العالم وللتعامل مع الأشياء لا يأخذها كمجرّد موضوعات للسيطرة التقنية. وهذا لا يعني أنّ الإنسان قادر بإرادته وتخطيطه على مغادرة التأويل العلمي ـ التقني وابتكار تأويل جديد. إنّ الإنسان ـ بحسب هايدغر ـ هو المحلّ الذي ينفتح فيه الكون ويحصل فيه بالتالي المعنى؛ ولكن مع ذلك، فالإنسان لا يحدّد الكيفية التي يؤوّل بها الكائن، بل يجد ذاته منخرطاً في هذه الكيفية. وعليه، فإنّنا لا نستطيع بقرار إرادي تغيير التصور العلمي ـ التقني السائد، بل لا يمكننا إلّا أن ننتظر تحوُّلاً للكون وأن نستعدّ لتقبل هذا التحوُّل والاستجابة له. ويرى هايدغر في النسيان التامّ للكون الذي بلغ أوجه في العصر الحاضر ما يسمح بالاعتقاد أننا على أبواب تحوُّل في الكون.

III

يبدو، من خلال هذا العرض، أن هوسّرل وهايدغر يلتقيان إلى حدّ بعيد في تحليلهما للعلم الحديث والتوجّه التقني المرتبط به. ومع ذلك، فإنّه ينبغي ألّا نقلّل من شأن الاختلافات بينهما فهوسّرل ينظر إلى نسيان عالم الحياة اليومية «كمرض» طارئ يمكن علاجه عن طريق إنشاء علم فلسفي بهذا العالم. أمّا هايدغر، فيرى أنّ نسيان الكون ليس وليداً لإهمال بشري ولا لخطأ طارئ ألمّ بالتاريخ الغربي، بل إنه أساس هذا التاريخ. إنّ الإرادة المتنامية للسيطرة

العلمية ـ التقنية على الكائن ليست ممكنة إلّا على أساس نسيان أن الاختفاء هو سمة أساسية للكون. هذا النسيان ليس حدثاً بشريّاً، بل إنه حدث ينتمي إلى الكون ذاته، ولذلك لا يمكن علاجه أو تداركه بقرار من الإنسان.

ينبغي ألّا يثير هذا التعارض بين الفيلسوفين خيبة أملنا. فالمقارنة بينهما لم تكن تهدف إلى البحث عن تصور جاهز لمشاكل العالم الحاضر أو عن طريق معبّد لتجاوزها، بل إلى تمثُّل الكيفية التي تعامل بها الفيلسوفان مع الوضعية الحالية، واستكشاف الإمكانات التي يفتحها هذان الممثّلان البارزان للفينومينولوجيا أمام الفلسفة في زمن سيادة العلم والتقنية.

تكمن الأهمية الأساسية لتحليلات هوسرل وهايدغر في إبراز الطابع التقني للعلوم الحديثة. هذه العلوم هي في عمقها علوم تقنية؛ لأنها مسكونة بهمّ السيطرة على العالم من جهة، ولأنها تفكّر بكيفية تقنية من جهة أخرى. وهذا لا ينطبق على علوم الطبيعة فقط، بل حتى على علوم الإنسان. وأكثر من ذلك، فإن التصور العلمي ـ التقني يتّجه إلى أن يفرض ذاته في كل المجالات بوصفه الأسلوب الوحيد الممكن للتفكير والحياة. إن تحول العلم التقني إلى أسلوب ثابت في التفكير يجعل كل مشاكلنا تبدو كما لو كانت مشاكل تقنية يمكن حلُّها باستعمال ممارسات تقنية. وحتى التعليم والتكوين يختزل دورهما في نقل مهارات جاهزة قابلة للتطبيق في كل آن. لا شك أن إنساناً متشبعاً بالأسلوب التقني يمكن أن يكون ماهراً في استعمال آليات التفكير العلمي ـ التقني، ولكنه سيكون حتماً عاجزاً عن تخطّي الحدود التي ترسمها هذه الآليات، أي سيكون عاجزاً عن إبداع آفاق جديدة للمعرفة والفعل، وعن ابتكار إمكانات جديدة لوجودنا وحريتنا.

بناءً على ذلك، فإنه سيكون على الفلسفة أن تُخضع العلوم التقنية السائدة لتحليل نقدي؛ هذا التحليل يجب أن يتناول العلم كقوة توجّه حياة الإنسان اليومية في مختلف الميادين. يجب ملاحقة هذه العلوم التقنية في كل أشكال حضورها الظاهرة والخفية في عالمنا الراهن. ولا يعني ذلك التشكيك في حقيقة النظريات العلمية، بل بيان أن الحقيقة العلمية ليست هي الحقيقة الأخيرة، وأن العلم ليس هو الكلمة الأخيرة في حياة الإنسان. كما إن هذه المتابعة النقدية لن تهدف إلى البحث عن حقيقة أصلية للأشياء، أو عن فردوس مفقود يجب استعادته، بل فقط إلى إدراك العلوم التقنية في حدودها،

والتنبيه إلى المخاطر التي تنجم عن تحول هذه العلوم إلى غاية في ذاتها، بدل أن تكون مجرد وسيلة.

والفلسفة عندما تتخذ إزاء العلم موقفاً نقدياً، فإنها لا تقوم إلا بممارسة مهمتها الأصلية. فالفلسفة لا تقبل أية افتراضات أو مسبقات، بل تخضع كل شيء للنقد والتساؤل. عندما يتخذ الإنسان الموقف الفلسفي ينكشف العالم في ضوء جديد، حيث تفقد البديهيات بداهتها، وتصبح الاقتناعات الراسخة في حاجة إلى تأسيس، وتبدو الأشياء المألوفة في غرابتها. ولكي تكون الفلسفة وفيّة لمعناها الأصلي، يجب أن تتخذ هذا الموقف إزاء التوجه العلمي ـ التقني السائد في عالم اليوم، أي يجب عليها أن تحطّم هذه الألفة التي أصبحت تربطنا به، وتجعله يبدو كما لو كان أمراً بديهيّاً، يجب عليها أن تجعله يبدو في غرابته.

إلّا أن الفلسفة، لكي تكون قادرة على القيام بهذه المهمة، يجب عليها، هي ذاتها، أن تتحرّر من هذا التوجه العلمي ـ التقني الذي بدأ تأثيره يمتد إليها هي كذلك. وهكذا لم يعد غريباً أن نسمع داخل الفلسفة أصواتاً تعبّر، بكيفية أو بأخرى، عن هذا التوجه. فهناك من يدعو مثلاً إلى أنّ الفلسفة يجب أن تقتصر على تتبُّع مختلف مجالات المعرفة العلمية، وأن تتوزع هي ذاتها مثل العلوم إلى تخصصات جزئية ودقيقة. بل أكثر من هذا، هناك من يرى أن الفلسفة يجب أن تتخلى عن مهمتها التقليدية في توجيه الحياة العملية الأخلاقية، بحجة أن الفلسفة، لكي تحافظ على «علميّتها»، يجب أن تترك هذه المهمة للأيديولوجيات ورؤى العالم. ومما يثير الاستغراب أن ينتشر هذا التصور في هذا الوقت بالذات، حيث تتخذ سيطرة الإنسان على الطبيعة وعلى الإنسان أبعاداً مخيفة تطرح بكل إلحاح مهمة التفكير في قضايا التوجه الأخلاقي الفردي والجماعي.

إن الفلسفة لا يمكن أن تتعامل تعاملاً نقديّاً مع التوجه العلمي ـ التقني إذا لم تتحرّر منه. والفينومينولوجيا، بدعوتها الرجوع «إلى الأشياء ذاتها»، وبإحالتها إلى أشكال لتجربة العالم والأشياء سابقة على المعرفة العلمية ومختلفة عنها، تقدم مساهمة أساسية على هذا الطريق. هذا هو الدرس الأساسي الذي نستخلصه من المقارنة بين هوسّرل وهايدغر.

(١١)
«الفكر في عصر التقنية»
قراءة في كتاب[*]

إدريس شرود[**]

تقديم

ماذا تبقّى للفكر في هذا العالم الذي تحدّده التقنية؟

هذا هو السؤال الذي يحاول الأستاذ عبد السلام بنعبد العالي الإجابة عنه في كتابه الأخير الذي يحمل عنوان: **الفكر في عصر التقنية**[١]. وعنوان الكتاب نفسه مسكون بالسؤال في أساسه. والأسئلة طُرق مؤدّية نحو جواب ممكن، وكلّ جواب من حيث هو كذلك يختصّ بتحويل الفكر. وليس عرضاً بسيطاً لموضوع مُعطى من ذي قبل، كما يقول هايدغر، عسى أن تُبلور الصعوبات النظرية التي يطرحها. هذه الصعوبات التي تجعل من الفكر ليس مجرّد رأي، بل ميزته الأساسية هي التراجع والانتقاد على حدّ تعبير الأستاذ بنعبد العالي.

إنّ السؤال هنا موجّه إلى «روح العصر» بتعبير هيغل، أي محاولة اكتشاف اللحظة التي يلزم توجيه الفكر نحوها. وذلك بهدف إنشاء رؤى

(*) نشرت هذه المقالة في: **فكر ونقد**، العدد ٣٥ (كانون الثاني/ يناير ٢٠٠١) بعنوان «قراءة في كتاب: الفكر في عصر التقنية».

(**) باحث عربي.

(١) عبد السلام بنعبد العالي، **الفكر في عصر التقنية** (الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، ٢٠٠٠).

جديدة قادرة على فتح العالم من جديد، وإضاءة الطريق بمشاعل نظرية. فالسمة الأساسية التي تميّز العالم المعاصر هي سيادة التقنية. فهي تكتسح الوجود المعاصر، ولا أحد يستطيع أن يوقف مدّها، وهذا ليس راجعاً إلى تدبير فاعل تاريخي، ولا إلى إرادة «مؤامرة» يدبّرها البعض ضدّ الآخر، وإنّما لقدر تاريخي اندلع يوم اتّخذ الوجود صبغة رياضية، فتعيّنت علاقة الإنسان بالإنسان جديدة، وعلاقة لهذا بالوجود[٢]. هذا يفترض أنّ الحاجة تضع التقنية الحديثة موضع تساؤل؛ لأنّ هذه الأخيرة توجد بالحصر وتسود عبر علاقاتها المميّزة والمسلطة على ظواهر الكون والمكان الذي توفّره للإنسان، بل إنّ قضية التقنية تمسّ الكائن ذاته، كما إنّها لا تخص مسألة تطبيق المعرفة العلمية، وإنّما مصير الكائن ووضعه المعاصر[٣].

في ظلّ هذه المشروطية التاريخية، يتابع الأستاذ عبد السلام بنعبد العالي عمله النقدي، قراءة وكتابة، واضعاً نصب عينيه الوجود، والكائن، والفكر، وما يلحقه من تحوُّل في عصر التقنية.

أولاً: في التقنية

يلاحظ الأستاذ عبد السلام بنعبد العالي أنّ الفكر الفلسفي المعاصر حينما عرض للتقنية، اقتصر على التساؤل حول أضرارها ومنافعها، وعلى النداء إلى ضرورة التحكّم فيها. إنّه لم يطرحها قطّ على أنّها موضع تساؤل، ولم يجعل منها مسألة فلسفية إلّا منذ وقت غير بعيد. والأغرب من هذا أنّ لفظ التقنية ذاته لم يدخل اللغات الأوروبّية المعاصرة إلّا في وقت متأخر. فلا نعثر عليه مثلاً حتى عند أبي الفلسفة الحديثة ومؤسّس العلم الحديث ديكارت. واللغة الفرنسية لم تستعمل الكلمة إلّا منذ القرن الثامن عشر ومع إطلالة الثورة الصناعية. ويشير بنعبد العالي إلى أنّ اللغة اللاتينيّة كانت تضع مقابل اللفظ «تيخني» كلمة (art). فظلّ اللفظ المستعمل للدلالة على المعنى كلمة فنّ، وصناعة[٤]. وحتّى ماركس نفسه ظلّ يأخذ التقنية في معناها المحايد.

يقف بنعبد العالي عند الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر، الذي يُرجع

(٢) نفس المرجع، ص ١٠.

(٣) عبد السلام بنعبد العالي، **بين-بين** (الدار البيضاء: دار توبقال، ١٩٩٦)، ص ٨٥.

(٤) بنعبد العالي، **الفكر في عصر التقنية**، ص ١٢.

هيمنة المفهوم المحايد عن التقنية إلى عدم مساءلة الميتافيزيقا وأزواجها؛ إذ إنّنا ما دمنا نؤول التقنية ونفهمها انطلاقاً من علاقة النظرية بالتطبيق والممارسة، من دون أن نسأل هذا الزوج ذاته، لا بدّ أن نخلص إلى النتيجة ذاتها ونقول بحياد التقنية(٥). يقف هايدغر عند المعنى الاشتقاقي للكلمة ويرجع بها إلى أصلها. ويبيّن أنّ الكلمة الإغريقية «تيخني» كانت ترتبط، حتى عصر أفلاطون، بكلمة إبيستيمي، فكلتاهما تستخدم للدلالة على المعرفة في معناها العامّ. ثمّ إنّ النقطة الحاسمة في التيخني لا تكمن في الفعل (Le Faire) والاستعمال، ولا في استخدام الأدوات، وإنّما في الانكشاف. هذا الانكشاف الذي يحكم التقنية الحديثة تحريض (Provocation) عن طريقه تظلّ الطبيعة مستعدّة لتسليم طاقة يمكن أن تستخرج وتتراكم (. . .)، الانكشاف يتعلق هنا بالطبيعة، لا كانفتاح فيزيس (Physis) وإنّما كأهمّ مستودع للطاقة(٦).

يشدّد الأستاذ بنعبد العالي في كلّ كتاباته على خاصّية أساسية تميّز التقنية؛ إذ إنّها تحوّل الواقع الفعلي إلى واقع توحّده الحسابات وينتفي فيه الاختلاف. وإنّ ما يتولّد عن «مبدإ الإنتاجية هو غياب الاختلاف».

وإذا كنّا قد ألِفنا التعاريف الرائجة حول التقنية كأدوات، آلات، مصنوعات قابلة للاستعمال سلباً أو إيجاباً، فإنّ التعريف الذي يعطيه الكاتب للتقنية، يضعها مُواجِهة فعلية لتاريخ الميتافيزيقا بكامله.

يقول الأستاذ بنعبد العالي: «التقنية شكل من أشكال الحقيقة وكيفية من كيفيّات الوجود، وهي الكيفية التي يختفي فيها الوجود ليظهر كمستودع. إنّها موقف أنطولوجي يمسّ الكائن وعلاقته بنفسه والكائنات الأخرى، بحيث «يمتدّ الموجود في غياب الاختلاف» ويغدو الإنسان ذاته مستودعاً للطاقة»(٧).

هذا الطرح الفلسفي للتقنية يدفعنا، إذاً، إلى معاودة النظر في الأزواج الميتافيزيقية، التي ترسّخت عبر التاريخ والتي تميّز بين العلم والتقنية، النظرية والممارسة. فالتقنية بهذا المعنى ليست شيئاً محايداً، وإنّما نوع من

---

(٥) نفس المرجع، ص ١٣.

(٦) نفس المرجع، ص ١٣ ـ ١٤.

(٧) نفس المرجع، ص ١٥.

العلاقة بين الإنسان والإنسان، بين الإنسان والوجود. بحيث تصبح التقنية على حدّ تعبير بنعبد العالي، موقفاً أنطولوجياً يمسّ الكائن وعلاقته بنفسه وبغيره من الكائنات[٨]. لا يتعلّق الأمر، إذاً، بقبول التقنية أو رفضها، أو القول بحيادها، بل بمدى فهمنا لماهية التقنية، كما يقول مارتن هايدغر.

ثانياً: في التراث والهوية

يشدّد الأستاذ عبد السلام بنعبد العالي على البعد التاريخي لمسألة التراث ولقضية الهوية، والعلاقة التي تشدّ هذه الثنائية. فكلّما طرحت قضية الهويّة عبر التاريخ طُرحت معها مسألة التراث والتجذُّر التاريخي. ويعرض بنعبد العالي لنماذج طبعت التاريخ الحديث؛ ففي ألمانيا، اقترن ظهور الوعي القومي بالطرح الفلسفي لمسألة التراث وقيام النزعات التاريخية، بل ظهور علم التاريخ نفسه خلال القرن الماضي. وعرفت أوروبا الظاهرة نفسها، حيث طُرح مشكل الوعي القومي مع العشرينيات من القرن الحالي، خصوصاً عندما احتكّ الروس بأوروبا مع حروب نابليون. فأخذت الإنتلجنسيا تطرح مسألة التراث وقضية الهوية في الوقت نفسه.

وعاش الفكر العربي الإسلامي القضية نفسها، منذ عصر التدوين، حيث ساهمت كتب التاريخ بمختلف أنواعه في تأسيس مفهوم الأمة وتحديد الهوية في الوقت نفسه. أمّا اليوم، يقول بنعبد العالي، فلسنا بحاجة إلى تدليل كبير لإثبات الرابطة التي تقام بين طرح مسألة التراث وقضية الهوية[٩].

وثمّة خاصية أساسية ما لبث الأستاذ بنعبد العالي يشدّد عليها في كلّ كتاباته، تطبع الفكر العربي، وهي أنّه ما زال يعيش في معظم إنتاجاته على ثنائيّة التراث والهوية. بل تزايد هذا الاهتمام في السنوات الأخيرة مع بروز ما يسمّى بـ «الصحوة الإسلامية»، وأفول الأفكار الاشتراكية، وتوالي الإخفاقات الذاتية، وهجومات الآخر واختراقاته: الصليبي/ الأوروبي، والأمريكي/ الإسرائيلي، و«تحدّيات العولمة..؟». كلّ هذا التاريخ المثقل

---

(٨) بنعبد العالي، بين-بين، ص ٨٦.

(٩) عبد السلام بنعبد العالي، **ثقافة الأذن وثقافة العين** (الدار البيضاء: دار توبقال، ١٩٩٦)، ص ٦٩.

بالهزائم، والموشوم بانتصارات الآخر، جعل الذات تلجأ إلى البحث عن جذور متأصلة، تقوّي وحدتها، وتؤسّس هويتها، فتطرح التراث وكيفية تملُّكه، وقضية الهوية والخصوصية وطريقة صيانتها وتأصيلها[١٠].

لكنّ مساءلة الأستاذ بنعبد العالي لمسألة التراث وقضية الهوية، تجبر القارئ على عدم الارتياح لما هو كائن (كتابات المشارقة والمغاربة على السواء، مع بعض الاستثناءات)[١١]. وتدفعه إلى تجاوز كلّ قراءة ميتافيزيقية/ منفعلة، وبالتالي الإعلاء من كلّ قراءة فعّالة منتجة ومحولة[١٢].

يقف بنعبد العالي عند الربط الحاصل بين مسألة التراث وقضية الهوية، الذي دأبت على تثبيته معظم الكتابات[١٣]. ويرى أنّ هذا الربط، وإن كان موحّداً في المظهر، فإنّه يتّخذ شكلين متباينين متعارضين؛ فإمّا أن يرتبط حديثنا عن التراث بفلسفة متوحّشة عن الهوية ترفض الآخر، أو على الأقل ترمي به «خارج الذات»، وإمّا كطرف آخر، يجيء من «خارج» يقابل الذات ويتعارض معها[١٤]. وفي كلا الشكلين، تطرح قضية التراث داخل فلسفة التطابق ومنطق الوحدة والاتصال، فيرتبط طرحها بالبحث عن التأثيرات والاستمرارات والدوام: دوام الخصائص التي تميّز الذات، والسمات التي تخصّها، ودوام الأرض التي نحيا عليها، واللغة التي نتكلّمها، والفكرة التي نعتقد حقيقتها[١٥].

في مقابل هذه النظرة السائدة، الثابتة والباردة، ذات النفحة الأخلاقية،

---

(١٠) بنعبد العالي، **الفكر في عصر التقنية**، ص ١٧.

(١١) يمكن الإشارة إلى الحوار اللانهائي الذي دشّنه الأستاذ بنعبد العالي مع الأساتذة: عبد الله العروي ومحمد عابد الجابري وعلي أومليل.

(١٢) انظر مقالتنا: «إشكالية الكتابة والقراءة في كتاب ميتولوجيا الواقع،» مجلة **فكر ونقد**، السنة ٣، العدد ٢٣ (تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٩)، ص ١٥١.

(١٣) يشير بنعبد العالي إلى الانشغال المرضي بمسألة التراث وقضية الهوية. وبخلاف العديد من الآراء، يؤكد أن الأمر علامة وقفة وتوقف وعلامة انفعال لا فعالية، وعلامة سكون لا علامة حركة. إنه دليل على عدم انخراط فعلي في العمل على بناء حقيقي للذات، وتفاعل مع الآخر، انظر: بنعبد العالي، **ثقافة الأذن وثقافة العين**، ص ٤٩. ويطلق بنعبد العالي على هذا الاشتغال المرضي «**حمّى التراث**» عند مفكّرينا، الذين يحوّلون التراث إلى متاحف بل إلى قبور. انظر: بنعبد العالي، **بين – بين**، ص ٦٩.

(١٤) بنعبد العالي، **الفكر في عصر التقنية**، ص ١٨.

(١٥) بنعبد العالي، **ثقافة الأذن وثقافة العين**، ص ١١٧.

يربط الأستاذ عبد السلام بنعبد العالي مسألة التراث بفلسفة مغايرة عن الهوية. فلم يعد تحديد «الهويّة» وقوفاً عند خصائص تخصّ الكائن وتميّزه، بل تفصله عن غيره، وإنّما غدا إشارة على العمليّات والإجراءات التي ينبغي القيام بها لإخراجه عن ذاته وربطه بغيره، كي يتولّد ويكون؛ ذلك أنّ وجوده مرتبط بخروجه عن ذاته وارتباطه بغيره ودخوله في علاقة أو علائق معه. وانسجاماً مع هذا الموقف المغاير، فإنّه لا يعود السلب والنفي مجرد لحظة في بناء الهوية، كما يقول الكاتب، بل يقحم الآخر «داخل» الذات، ويصبح قائماً فيها، ويغدو هو البون الذي يفصلها عن نفسها، ولا يعود مجرّد «ذات» تقابل الذات وتتعارض معها من «خارج»، فحينئذ سيبرز التراث في غناه وتعدُّده، ولا يعود اللجوء إليه تزكية للوهم بالخلود، وإنّما إصغاء لأصواته وتملُّك لفراغاته وحفريات لصمته[١٦].

هذا الطرح المغاير لمسألة التراث وقضية الهويّة، يجرُّ إلى طرح قضايا متشابكة، مترابطة، يقف عندها الأستاذ بنعبد العالي، نقداً وتفسيراً، كمسألة القطيعة، والاختلاف، والتمايز، والآخر، والتعدُّد، والتوحيد، والكونية، والحداثة، وقضيّة الزمان[١٧].

ثالثاً: في الفكر الفلسفي

يلاحظ الأستاذ عبد السلام بنعبد العالي كثرة الحديث عن عقم الفكر الفلسفي في عالمنا العربي، وعجزه عن مواكبة الحداثة. وغالباً ما تشير الأصابع إلى عوامل مؤسّسية (العلاقة مع المؤسّسة التعليميّة والسياسيّة أو الدينيّة). لا يقف بنعبد العالي عند هذه العوامل المعيقة لازدهار فكرٍ فلسفي عربي، فهو يحاول أن يخرج من الجوقة المميّزة بهوس صوت المؤسّسات والأجهزة. لهذا يسلك في طرحه لهذه القضية طريقاً آخر، غير تقديم أجوبة، فالسؤال يبقى عنده مفتاح الفكر، يقول: «ماذا لو حصرنا أنفسنا داخل الفلسفة ذاتها، وبالضبط داخل فهمنا نحن للفلسفة، في الوطن العربي ولتاريخها؟ لنتساءل، إذاً، إلى أي حدّ يعمل فهمنا للفلسفة، في الوطن العربي ولتاريخها؟

(١٦) بنعبد العالي، **الفكر في عصر التقنية**، ص ١٩.

(١٧) يمكن القارئ الرجوع إلى: عبد السلام بنعبد العالي، «نحو نشأة مستأنفة،» في: نفس المرجع، ص ١٧.

لنتساءل، إذاً، إلى أي حدّ يعمل فهمنا للفلسفة ولتاريخها كعائق يتحدّى ظهور فكر فلسفي؟»[١٨].

جدّة هذا السؤال تكمن في تحويل إعمال الفكر، فما ننتظره حاضراً ـ ونحن هنا ما زلنا سائرين في غيّنا ـ هو الإجابة عن أسئلتنا، أسئلتنا الموهومة في معظم الأحيان. وهذه سمة تميّز فكرنا الفلسفي تاريخياً. فإذا كانت الفلسفة تستحقّ أن ندرسها، فليس من أجل أن نبحث فيها عن أجوبة، بل بالأحرى بسبب قيمة الأسئلة التي تطرحها، كما يؤكّد الأستاذ بنعبد العالي غير ما مرة. وعلى هذا الأساس، يجب ألّا ننتظر من السؤال إجابة تقنعنا أو حقيقة نطمئنّ إليها. إنّ الأسئلة هي التي تثري خيالنا العقلي، كما يقول برتراند راسل، وتقلّل من ثقتنا الدوغمائية التي تغلق الفكر، وتسدّ عليه منابع كلّ تأمُّل. ففي طرح السؤال، نعطي أنفسنا الشيء كما نمنحنا الفراغ الذي يمكّننا من أن نتملّكه، أو لا نتملّكه إلا كرغبة: «السؤال هو رغبة الفكر»[١٩].

تجاوزاً، إذاً، للقول بالعوائق المؤسّسية، يرجع بنا الأستاذ بنعبد العالي إلى داخل الفلسفة نفسها، أي إلى علاقتنا بالفلسفة، وبالضبط فهمنا نحن للفلسفة ولتاريخها، فيطرح السؤالين الآتيين:

ـ إلى أيّ حدّ يعمل فهمنا للفلسفة ولتاريخها كعائق يتحدّى ظهور فكر فلسفي؟

ـ ما علاقة النحن، إذاً، بالتيّارات الفلسفية؟

انطلاقاً من هذين السؤالين، يعمل بنعبد العالي على إضاءة متاهات الفكر الفلسفي العربي، والرجوع به إلى الأرض التي يمكن أن تحتضنه، فقد أصابنا الدوار بسبب طول الإقامة في الماضي.

يقف الكاتب عند هذه «النحن» العزيزة على مثقّفينا، ليقدّم تعريفاً لها، مخالفاً تماماً لِما نصادفه في معظم الكتابات والقراءات والأعمال النقديّة: فهو لا يقصد بهذه «النحن» المعنى القومي أو أية خصوصية منغلقة، وإنّما كما

---

(١٨) بنعبد العالي، **الفكر في عصر التقنية**، ص ٣٣.

(١٩) عبد السلام بنعبد العالي، **ميتولوجيا الواقع**، المعرفة الفلسفية (الدار البيضاء: دار توبقال، ١٩٩٩)، ص ٩٢.

يقول، يقصد فضاءً تاريخياً أصيلاً (un lieu historial)[٢٠]، فضاءً منفتحاً يدخل في طيّاته جميع التيّارات التي ترعرعت في حضنه. ففي مواجهة هذا السباق المحموم للانتظام في تيّار، أو مذهب، أو عائلة فكرية، أو خانة جاهزة، يشيد الأستاذ بنعبد العالي بالفلاسفة الذين أضحوا يعلنون انفصالهم عن كثير من التيّارات الفكرية، من دون أن يعلنوا انتماءهم لتيّار بعينه. ويعتبر الكاتب هذا التوجه علامة جِدّة وتجديد. ففي ميدان الفكر، ليس هناك ما يجمع المفكّرين ويضمّهم داخل تاريخ موحّد. كلُّ ما هنالك حركاتٌ متفرّدة وخطوط متقاطعة[٢١]. لا بدّ، إذاً، من البحث عن خطوط انفلات تسمح لهذه «النحن» بالتحرّر من النزعة القومية الضيّقة ومن هذه الخصوصية الفجّة، ومن هذه التيّارية الجارفة. فما العمل؟

يقول الأستاذ بنعبد العالي:

«إذا أردنا أن نواكب ما يبدو فلسفة مغايرة في الوطن العربي، إذا أردنا أن يواكب التاريخ الفلسفي الجِدّة التي أصبحت تسري في ممارستنا الفلسفة ذاتها، إذا أردنا أن نقحم الفكر في ميدان تحويل الواقع وتغييره، إذا أردنا ألّا يظل تأويلاً، هو أنّه كيف ننفصل عن الأفكار بما هي تيّارات جارفة؟[٢٢]».

يمنحنا هذا السؤال أفقاً للتفكير في مدى إمكانية إبداع العقل العربي، ومدى مساهمته في بلورة مشاكلنا الفعلية وقضايانا الأساسية، ومدى مساهمته في العالمية التي ينشدها.

ميزة السؤال المطروح آنفاً هي أنّه يغيّر نظرتنا إلى ذواتنا، ويدفع هذه «الذات» إلى الفعل، إلى إبداع فكر فلسفي حداثي له ما يميّزه، واثق من نفسه، ومنفتح على الفكر العالمي؛ إذ لا مفرّ له اليوم من أن يجد نفسه منخرطاً في الكونية، كما يؤكّد بنعبد العالي. وحينئذ، لن يعود هناك مجال لافتراض مفهوم مطلق عن الخصوصية، ولا إمكانية للحديث عن الأصالة إلّا في إطار هذه الكونية[٢٣].

---

(٢٠) بنعبد العالي، **الفكر في عصر التقنية**، ص ٣٤.

(٢١) نفس المرجع، ص ٨٤.

(٢٢) نفس المرجع، ص ٣٨.

(٢٣) بنعبد العالي، **ثقافة الأذن وثقافة العين**، ص ٤٥.

رابعاً: في خصائص الفكر المعاصر

لا بدّ هنا أن نتساءل عن مميّزات وخصائص هذا الفكر في هذا العصر الذي تسوده التقنية؟.

يجب الإشارة مسبقاً إلى الثورات التي تحققت في حقول معرفية مختلفة منذ القرن التاسع عشر، والتي غيّرت من النظرة إلى الوجود والكائنات والفكر. ونشير أساساً إلى الثورة الفلسفية التي أعادت النظر في التراث الفلسفي بأكمله، أو ما يطلق عليه «الميتافيزيقا». ففلاسفة مثل نيتشه وهايدغر وفوكو ودولوز ودريدا.. حاولوا بفضل أعمالهم الخروج من الميتافيزيقا ومجاوزتها، ووضعوا أسس التفكير الفلسفي المعاصر.

للإجابة عن سؤالنا، سنعود إلى سؤال الأستاذ بنعبد العالي: ما علاقة «النحن» بالتيارات الفكرية؟

لطرق هذا السؤال، أو بالأحرى، لتوضيحه، يعقد الكاتب مقارنة بين الفكر الفلسفي المعاصر والتيّارات الفكرية وما يطبعها من خصائص.

وسنلخّص ذلك في الجدول الآتي:

جدول خصائص الفكر الفلسفي المعاصر	خصائص التيّارات الفكرية
ـ الانفصال والفصل والقطيعة	ـ الاتصال والوصل والجمع والضمّ والتوحيد
ـ إنتاج الأسئلة	ـ تقديم الأجوبة
ـ التعدد والاختلاف والتنافر	ـ الوحدة والهوية وملء الفراغات وخلق التطابق
ـ الإعلاء من شأن السلب والخطإ	ـ فِكر وُثُوقيّ
ـ الترحال	ـ الألفة والاستقرار والثبات والدوام
ـ الغربة واليُتم	ـ الانتماء إلى عائلة فكرية
ـ التراجع والانتقاد	ـ التعاقد والقِران
ـ ثقافة الحداثة	ـ ثقافة التقليد

انطلاقاً من المقارنة أعلاه، تبقى ثقافة التيّارات بلا منازع ثقافة الوصل والاتّصال، هذا الوصل والربط لا على المستوى الإبستيمولوجي والاجتماعي وحدهما، وإنما أيضاً على المستوى التاريخي؛ ذلك أنّ هذه الثقافة هي في الأساس ثقافة التقليد والذاكرة. إنّها ثقافة ترسّخ الأفكار، وتحفظ المعاني، وتنقل المعارف. وثقافة من هذا النوع لا يمكنها أن تستوعب الحداثة[٢٤]. في حين تقوم الحداثة لتجعل الكائن في بُعد دائم عن ذاته، ولتجعل الانفصال نسيج المعرفة والتاريخ والثقافة[٢٥].

١ ـ اللاّمباشرة واللاانكشاف والتعدُّد

من خصائص الفكر المعاصر، يقول الأستاذ بنعبد العالي، هذه اللاّمباشرة. فهو لا يشير فحسب إلى ما أصبح يسمّى بالطابع الأيديولوجي للأفكار، أو البعد اللاشعوري للحياة البشرية، وإنّما بصفة عامّة إلى سمة اللفّ والدوران والتحجُّب التي تطبع الفكر المعاصر. فهذا الفكر هو فكر اللامباشرة، لأنّه يجعل التستّر «صفة الكائن» واللاانكشاف علامة على الحقيقة. الوجود المعاصر وجود متستّر، والفكر المعاصر يضع الكلمات والأشياء في لعبة التستّر وجدليّة الظهور والاختفاء (. . .)، وتتمخض عن هذه اللاّمباشرة خاصّية تعدُّدية هذا الفكر. فالفكر المعاصر، الذي قيل عنه إنه يقوم على فلسفات الشك والتوجُّس، هو فكر تعدُّدي بأكثر من معنى. فالأمر يتعلق بتفتُّت الكائن وتعدُّد المناظير التي ننظر من خلالها إليه[٢٦].

٢ ـ قضية المنهج

لا يقبل الفكر المعاصر، بل لا يكتفي بالقبول، بأنْ تؤُول مسألة المعرفة إلى «قضية منهج». إذ يؤكد الأستاذ بنعبد العالي أنّ مسألة المعرفة ليست مسألة منهجية، وإنّما هي قضية أخلاقية سياسية. فقضية المعرفة لا تكمن في البحث عن خطابات الحقيقة وتحديد منهج الوصول إليه، إنما في تقصّي ما يتولّد عن الخطابات من «مفعولات الحقيقة». فالأمر لا يتعلق بتحديد منهج الوصول إلى

(٢٤) نفس المرجع، ص ٢٣.

(٢٥) بنعبد العالي، **الفكر في عصر التقنية**، ص ٩٤.

(٢٦) نفس المرجع، ص ٤٤.

الحقيقة وبلوغ اليقين، وإنّما في تحديد الجهات التي تنتمي إليها حقائق بعينها، (. . .)، وبالتالي، يكون مفتاح المعرفة هو «نظام الخطاب». هذه الخصائص تجعل الفكر المعاصر في انفصال دائم عن ديكارت، أبي الفلسفة الحديثة، وعن فيلسوف «البداهة والوضوح» وعن الديكارتية ومنهجها[٢٧]. ويردّ الأستاذ بنعبد العالي الضربات التي تلقّاها الكوجيطو الديكارتي إلى مفعولات مفكّرين أمثال، نيتشه وليفي ستراوس وبارث وبلانشو. . . إلخ، أي من هامش الفلسفة. ويقصد الكاتب هنا تلك الثورات المعرفية التي لم تكن لتتمّ دوماً «داخل الفلسفة»، كالثورة اللغويّة، والإبستيمولوجية، والتحليل النفسي، والثورة الأنثروبولوجية، والثورة التاريخية، والثورة الفلسفية التي نجد أسسها عند نيتشه وبلورتها في فكر هايدغر[٢٨].

٣ ـ مفهوم النقد

يقف الأستاذ بنعبد العالي كذلك عند الخصائص التي يتميّز بها النقد عندنا. ويشير إلى أنّه ينطلق دائماً من موقع الحقيقة، أو بعبارة أخرى: إنّه نقد ميتافيزيقي؛ إذْ إنّ جُلّ نُقّادنا يُحاكِمون نتاجاتنا ليعرفوا أين أصاب هذا المفكّر، وأين أخطأ. والخلاصة أنّ أسباب «الخطأ» في نظر نُقّادنا أسباب سيكولوجية إبستيمولوجية، وأخلاقية. وهي في أحسن الأحوال، أسباب أيديولوجية. يقوم بنعبد العالي، بمناقشة مفهوم النقد، وذلك بتحليله فرضيةَ المؤلف، والفرضية الإبستيمولوجية، والفرضية الفلسفية[٢٩].

خامساً: في سياسة المعرفة

خلافاً للطرح المنهجي لمسألة المعرفة، يوضح الأستاذ عبد السلام بنعبد العالي أنّ إشكالية علاقة المعرفة بالسياسة لا يقصد بها علاقة المعرفة بما دأبنا على تسميته بالسياسة، أي علاقة المعرفة بالسلطة السياسية. ومخالفة

---

(٢٧) نفس المرجع، ص ٤٥.

(٢٨) يمكن الرجوع إلى مقالة: عبد السلام بنعبد العالي، «من مكر العقل إلى التيه والظلال: احتجاب مفهوم الأيديولوجية،» مجلة **الوحدة**، السنة ١، العدد ١١ (آب/أغسطس ١٩٨٥)، ص ١٥١.

(٢٩) للمزيد من الاطلاع، على القارئ الرجوع إلى: عبد السلام بنعبد العالي، «تفكيك النقد،» في: بنعبد العالي، **الفكر في عصر التقنية**، ص ٤٩، وشرود، «إشكالية الكتابة والقراءة في كتاب ميتولوجيا الواقع».

أيضاً لإشكالية أخرى أصبحت اليوم شديدة التناول، وهي إشكالية السلطة ـ المعرفة والسلطة السياسية. ويؤكّد الكاتب أنّ مفهوم السلطة في كلتا الحالتين ليس هو هو. ولرفع هذا اللبس، يقوم بنعبد العالي بتقديم تحليل مستفيض لمفهوم السلطة. فتجاوزاً للطرح المتداول حول السلطة، يعمل على تفكيك هذا المفهوم؛ إذ يشير إلى أن بعض الفلسفات المعاصرة، التي نستطيع أن نرجع أصولها إلى نيتشه، أو إلى كانط كما قرأه نيتشه، وإلى بعض الاتّجاهات السوسيولوجية والسيميولوجية، قد قامت بانتزاع احتكار الفكر السياسي لمفهوم السلطة. ولِتُبيّن أنّ السياسي ليس إلّا واحداً من الأقنعة التي تتّخذها السلطة. فقد تبيّن أنّ هذه لا تظهر في الهيمنة والقانون فحسب، وإنّما في الأسرة والعمل والمهرجانات.. بل حتى في المعرفة والجنس واللغة. ويقف بنعبد العالي عند الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو، الذي استطاع أن يستلهم جينيالوجيا الأخلاق عند نيتشه، ليقيم جينيالوجيا السلطة، ويتجاوز الطرح المنهجي للمعرفة نحو ما أطلق عليه الطرح الأركيولوجي[٣٠].

انسجاماً مع هذا الموقف، لا تصبح السلطة مجموع الأفعال الصادرة عن أجهزة الدولة ومؤسّساتها ومن يمثّلها، بل استراتيجية تمارَس. وهي تمارس انطلاقاً من نقاط لا حصر لها، وفي خضمّ علائق متحرّكة لا متكافئة. السلطة، يقول الكاتب، ليست مؤسّسة أو بنية، كما إنّها ليست قوة خُوّلت للبعض من دون الآخر. وإنّما هي «الاسم الذي نطلقه على وضعيّة استراتيجيّة معقّدة في مجتمع معين». وهذه الاستراتيجيّة لا تنحصر في وظيفتين: هما الحظر والمنع والإقصاء ثم الإخفاء والتدليس والحمل على الاعتقاد.. إنّ السلطة استراتيجية فعّالة مهمّتُها «أن تنتج الواقع في غليانه وتعدُّده». لا تتحدّد السلطة بعلاقة الامتلاك، بل بعلائق القوى المعقّدة، التي تتكوّن وتعمل في أجهزة الإنتاج والأُسر والجماعات الضيّقة والمؤسّسات[٣١]. وينتج عن هذا التعريف تحويل لمفهوم السلطة، فهي أوّلاً استراتيجية معقّدة، محايثة لا متعالية، ليست جوهراً مطلقاً بل أشكال متعدّدة من السُّلَط[٣٢]. من هذا المنظور، يشير بنعبد العالي إلى أنّ إشكالية السياسة والمعرفة ستتحدّد بمعنى آخر، ولن تعود

---

(٣٠) بنعبد العالي، **الفكر في عصر التقنية**، ص ٦٢.

(٣١) بنعبد العالي، **ثقافة الأذن وثقافة العين**، ص ٧٣.

(٣٢) حول أشكال السلطة، انظر: بنعبد العالي، **بين ـ بين**، ص ٦٢.

المسألة معرفة الأطر الاجتماعية والسياسية والمعرفية وتحديد دورها الاجتماعي، لن تعود المسألة تحديد مواقع الحقيقة والسيادة الطبقية. بل إنّ مفهوم الحقيقة ذاته سيتّخذ معنى آخر، ليصبح مجموع الطرق والعمليات التي يتمّ بفضلها إنتاج العبارات وتوزيعها وتداولها. صحيح، يقول الكاتب، أنّ الحقيقة ستظلّ مرتبطة بأنظمة السلطة التي تُولّدها وتدعمها، لكنّها سترتبط أيضاً بمفعولات السلطة التي تتولّد عنها. حينئذ، سيصبح لكلّ مجتمع نظام معين للحقيقة وسياسة للمعرفة؛ أي أنواع من الخطابات يقبلها، ويسمح بتداولها وعملها على أنّها خطاب الحقيقة، وآليات ومنابر تسمح بتمييز العبارات الصادقة من الكاذبة، وتقنيات وطرق للوصول إلى الحقيقة، ووضعيّة معيّنة لأولئك الذين يُوكَلُ إليهم إصدار قول ما يعمل كحقيقة(٣٣). المعرفة ليست، والحالة هذه، مسألة منهجية إبستيمولوجية، ولا يتعلّق الأمر بالبحث عن خطاب الحقيقة وتحديد منهج الوصول إليه، وإنّما بدراسة مفعولات الحقيقة للخطابات. يتعلق الأمر إذاً بالنظر إلى الحقيقة لا كفاعل، وإنما كمفعول لشيء آخر. هذا الشيء الآخر هو ما أطلق عليه نيتشه القيمة والمعنى، من حيث إنّ معنى الشيء هو علاقة بالقوة التي تتملكه، ومن حيث إنّ قيمته هي تراتُب القوى التي تظهر فيه(٣٤). هذه هي المهمة التي اضطلع بها نيتشه؛ إدخال مفهوم القيمة والمعنى في تاريخ الفلسفة، كما يقول جيل دولوز، إذ كلّما تمّ الحديث عن القيمة والمعنى يتمّ البحث عن استراتيجية الهيمنة(٣٥).

خاتمة: عَوْد على بدء

ماذا يتبقّى للفكر في عصر التقنية؟

سؤال يفتحنا على قضايا العصر، أي على هذا الشرط التاريخي الذي نعيشه، والذي يُنعت بعصر الحداثة، أو عصر العولمة، أو عصر ما بعد الحداثة القليل الاستعمال. ميزة هذا العصر هي سيادة التقنية.

---

(٣٣) بنعبد العالي، **الفكر في عصر التقنية**، ص ٦٤ ـ ٦٥.

(٣٤) نفس المرجع، ص ٦٥.

(٣٥) للمزيد من التفصيل، يمكن القارئ الرجوع إلى الفصل الأول من كتاب: عبد السلام بنعبد العالي، **أسس الفكر الفلسفي المعاصر: مجاوزة الميتافيزيقا** (الدار البيضاء: دار توبقال، ١٩٩١).

يخرج الأستاذ عبد السلام بنعبد العالي عن التقليد الذي يطبع الفكر العربي عند تحديده مفهوم العصر الذي نعيشه. فإذا كان المعنى الزمني الكرونولوجي هو الطاغي على معظم الكتابات، فإنّ الكاتب يقصد بالعصر الكيفية التي تتحدّد بها ماهية الحقيقة، فتصبح هذه النعوت ليست مجرّد صفات يتّصف بها العصر، وإنّما «كيفيّات وجود»، أو كما يقول بوفري «أنماط تجلّي الوجود». وتصبح التقنية ليست تطبيقاً للمعرفة، وإنما الوجود وقد اتّخذ صبغة رياضية. يشدّد بنعبد العالي على الميزة الأساسية لعصر التقنية، وهي «غياب الاختلاف».

فماذا يتبقى للفكر؟

سؤال موجّه إلينا، نحن الذين نتكلم في عصر التقنية على نقل التقنية، واستخدام منافعها لصالح «نموّنا» ومسايرتنا للعصر. التقنية، يقول بنعبد العالي، أمرٌ يعنينا في وجودنا وهويّتنا، وفي أسلوب حياتنا وتفكيرنا. وهو يلزمنا بالتالي، أن نخطّ دروباً جديدة ونفتح فكرنا على آفاق تتجاوز العلوم التقنية.

لقد نتج عن سيادة التقنية انقلاب أنطولوجي جعل الفكر الكوني معادلاً لعالم التقنية، لكن هذه الحقيقة لم تُصب الثنائيات التي تطبع فكرنا بأيّ أذى، إذ ما زال هذا الفكر يعيش على ثنائية الأصالة والمعاصرة وما شابهها..

لهذا يقول الأستاذ عبد السلام بنعبد العالي في الصفحة الأخيرة من كتابه: **الفكر في عصر التقنية**:

«ليس هناك فكر أصيل، كلّ ما هناك هو كيفيّات أصيلة للمساهمة في العالمية والمشاركة في الفكر الكوني».

(١٢)

في التقنية(*)

جان بوفري

ترجمة: عبد السلام بنعبد العالي(**)

لا يجعل هايدغر من التقنية ما يدعوه «تقريراً حكائياً» لا ننسى من خلاله أن نؤكّد مع ماركس، وأيضاً مع برغسون، «أنّ التقدم، الذي كان بطيئاً في البداية، قد سار بخُطى كبيرة عندما ظهر العلم على المسرح». إنّه يحاول أن يضبط التقنية ويباغتها في لغز ماهيتها التي لا تزال تغلّفها الأسرار. حينئذٍ تغدو العلوم ذاتها، التي يُنظر إلى التقنية على أنّها تطبيق لها، جديرة بأن توضع موضع سؤال.

إنّ التصور السائد لتاريخ العلوم هو التصور الذي يرى أنها في تقدّم لا يفتأ يعرف بعض التراجعات. وبالفعل، هل في استطاعتنا أن ننكر أنّه ابتداءً من فيثاغوروس كان هناك تقدّم علمي كان أفلاطون نفسه، في وقته، شاهداً عليه، ثمّ تلاه تقهقُر أرسطي خلّصتنا منه النهضة الأوروبية، وأخيراً ديكارت كي يوضع العلم من جديد في الطريق الملكي للتقدّم؟ إلّا أنّ هايدغر يعتبر،

(*) نشرت هذه المقالة في: **فكر ونقد**، العدد ١٢ (تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٨). نقلاً عن: Eryck de Rubercy et Dominique Le Buhan, *Douze questions posées à Jean Beaufret, à propos de Martin Heidegger* (Paris: Aubier, 1983).

(**) مفكر من المغرب.

مع ذلك، أنّ هذا التمثُّل لتاريخ العلوم هو مجرّد «حكاية غير محبوكة». فليس العلم الحديث في تقدّم بالنسبة إلى المعرفة القديمة بقدر ما هو يضع محلّها منظوراً يختلف اختلافاً جذريّاً بفضل «المشروع الرياضي للطبيعة» الذي نادى به ديكارت على غرار غاليليو، الذي يرى أنّ «الطبيعة تعمل رياضياً». حينئذ، فلا يوجد أي شيء في العالم لا يمكنه أن يتحدّد عن طريق حلّ معادلة خاصة. لكن، ألا يمكننا أن نؤكد أنّ ديكارت قد اقتحم مجال الصدق، وأنّ من تقدّموه لم يعملوا إلّا على التمهيد لتلك الحقيقة أو الابتعاد عنها؟ على هذا النحو يفكّر «الإبستيمولوجيون» المُحْدثون من دون أن يتبيّنوا أنّ المشروع الرياضي للطبيعة ليس أكثر صدقاً من طبيعة أرسطو، وإنّما هو تمهيد يستجيب لنبوءة نيتشه الذي يقول: «يقترب زمان ستخاض فيه المعركة من أجل السيطرة على الأرض». في علاقة مع هاته المعركة غدا العلم بدوره تمثُّلاً رياضياً للظواهر الطبيعية بفضل الحساب الذي يزداد يُسراً يوماً عن يوم، وبناءً على إمكانية السيطرة على الطبيعة» كما يقول نيتشه. بل إنّ زارادوشترا يقول: «ليست هناك معرفة بريئة»، قاصداً بذلك أنّه ليست هناك معرفة تخلو من خلفية سيطرة وهيمنة.

لكن حتى بالنسبة إلى الإغريق أنفسهم، ليست هناك معرفة بريئة طاهرة. فإذا كانت كل نظرية بالنسبة إلى أرسطو سرعان ما تقترن بتطبيق وبراكسيس، فإنّ التطبيق ذاته يرتبط بالنظرية، والعكس. ذلك هو معنى العلاقة بالوجود عند الإغريق. إلّا أنّ التطبيق والبراكسيس بالمعنى الأرسطي بعيداً عن أن يدّعي الهيمنة على الطبيعة، فإنّه يسعى إلى أن يستجيب لها بالمعنى الذي تستجيب فيه القنطرة للمجال الذي يفصل ضفّتي النهر. وليس مطلقاً بالمعنى الذي تقام فيه سيطرة الإنسان كذات فاعلة على موضوعية القوى الطبيعية. إنّ الاستجابة والتناغم شيء، والسيطرة والهيمنة شيء آخر. ولن تغدو الاستجابة سيطرة إلّا عندما سينغلق الإنسان على ذاته بمعنى الكوجيطو الديكارتي، أي في فجر العصور الحديثة. وحتى ها هنا ينبغي ألّا نستعجل الخُطى. فإذا كانت فلسفة ديكارت بتمجيدها الإنسان في شكل الأنا قد ظهرت وقت ظهورها، فليس ذلك كنقطة انطلاق مطلقة لعالم التقنية بمقدار ما هي لحظة متميّزة لتطوُّر ماهية التقنية التي كانت لا تزال تحفُّها الأسرار.

يقول هايدغر في الدروب: «حتى كون الإنسان غدا ذاتاً وكون العالم غدا موضوعاً ما هو إلّا نتيجة لماهية التقنية وسيادة مملكتها، وليس العكس». كان كلّ شيء قد بدأ قبل ديكارت ومنذ الفكر الإغريقي عندما أطلق هذا الفكر لفظ تِخْني على أكثر أشكال المعرفة أهمية. إن التخني، بالمعنى اليوناني، لا علاقة له بطبيعة الحال مع التقنية الحديثة. العكس هو الصحيح، فالتقنية الحديثة هي التي لها علاقة مع ما كان الإغريق يدعونه تخني.

إنّ «مسألة التقنية» كما يضعها هايدغر هي، إذاً، وضع للفلسفة ذاتها في كلّ تاريخها موضع سؤال. ليس بالمعنى الماركسي بطبيعة الحال، من حيث إنّ ماركس اكتفى بـ «تفسير» النظر انطلاقاً من الممارسة. ولكن بمعنى أكثر جذريّة، من حيث إنّ النظر، شأنه شأن البراكسيس هما في أصلهما ومنذ البداية «تقنيّان» بالمعنى اليوناني للاسم وللمسمّى. أمّا في ما يتعلق بهذا المعنى اليوناني للتخني، كبعد أساسي لعلاقة الإنسان بالعالم، فإنّنا لن نعثر عليه بالطبع في القواميس، وإنّما بالإصغاء إلى ما قاله الإغريق من دون أن يقولوه، الشيء الذي يفترض أنّ ما قالوه ينبغي أن يطرق بشكل مغاير لما اعتادته ترجماتنا ودراساتنا.

باستطاعتنا أن نوجز القول، أو أن نجمل ما قلناه على النحو التالي: بدل أن نؤوِّل التقنية على غرار ماركس ومن نحا منحاه، انطلاقاً من العلاقة بين النظر والبراكسيس، كتطبيق للأول، أو أن نرى في هاته الشيء المتقدم على الثاني، فإنّ ما يسعى هايدغر إلى تسليط الأضواء عليه هو هاته العلاقة ذاتها، وذلك بتحديد مكانتها في التقنية من حيث إنّها تحفظ ماهيّتها التي لم يفكّر فيها بعد. ها أنتم تلاحظون أنّها الطريقة ذاتها المتّبعة في الوجود والزمان، التي تذهب إلى أن تكشف في الزمان مجال الوجود أو المجال السابق للوجود، فها هنا أيضاً تعيين للأمكنة وتحديد للفضاءات. لكن، مثلما أنّ الزمان كـ «أفق» للوجود ليس هو تتالي اللحظات، فإنّ التقنية كمجال لعلاقة النظر بالبراكسيس لا تلائم في ماهيتها المعنى المتداول للتقنية، الذي يكتفي بتحديدها على أنّها العلم المطبق، أمّا في ما يتعلّق بماهية التقنية، فإنّ هايدغر يفهمها في ضوء التراث الإغريقي.

إنّ ما ينفرد به الإغريق هو أنّهم ينظرون إلى العلاقة التي تبدو بسيطة والتي تربط النظر بالبراكسيس، فيضفون عليها شيئاً من التعقيد، وذلك بإقحام طرف ثالث هو التخني. فحيثما نرى نحن حدَّين، فإنّ الإغريق كانوا يرون ثلاثة حدود؛ على أساس أنّ الحدّ الثالث هو الذي يحتلّ المكانة الأولى.

القسم الثالث

مجـالات التواصـل

(١٣)

إسهامات أرسطو في مسألة التواصل الفني(*)

أحمد طايعي(**)

تقديم

ليس بخافٍ أنّ خطاب أبحاث النظرية الأدبيّة بصورة عامّة لم يكن خطاباً متّحداً متجانساً في رؤاه وتصوُّراته في مقاربة الظاهرة الأدبية وتحديد مكوّناتها. فهناك التوجُّهات النقدية التي أوْلت كامل اهتمامها لقطب المؤلّف، وملابسات إنتاج النصّ الأدبي، ودأبت على جعله المركز في الظاهرة الأدبية والنقدية على حدّ سواء[١]. في حين اتّجهت دراسات نقدية أخرى إلى دحض هذه المركزيّة وإحلال سلطة النصّ محلّها، مستهدفة الكشف عن الوظيفة الشعريّة للنصّ الأدبي[٢]. وبين الاهتمام بمفهوم المؤلّف ومفهوم النصّ، ظلّ قطب القارئ (Lecteur) مُغيّباً في كثير من الأبحاث النقدية.

هذا، وسيكون لنظرية التلقّي الألمانية، ممثّلةً في شخصَيْ ياوس (H. R. Jauss) وإيزر (W. Iser)، كامل الفضل في التنظير لقطب القارئ وجماليّة القراءة، وذلك انطلاقاً ممّا صاغته من مفاهيم اعتمدتها على أساس أنّها

(*) نشرت هذه المقالة ضمن ملف «التواصل ومجالاته،» في: **فكر ونقد**، العدد ٨٨ (نيسان/أبريل ٢٠٠٧).

(**) باحث عربي.

(١) يتضح ذلك في المنهج التاريخي، والاجتماعي، والنفسي...

(٢) مثلاً الدراسات الشكلانية، والبنيوية عموماً (النقد الجديد).

أدوات إجرائية لتحليل جماليّة التلقّي والواقع الجمالي (L'Effet esthetique)[٣]. ومهما يكن من أمر، فإنّ مثل هذه المفاهيم المستجدّة في فهم الظاهرة الأدبيّة لم تكن لها القدرة الطيّعة على دحض أو نكران إسهامات الدراسات والأبحاث المتقدّمة عليها. ولنا أن نأخذ هنا على سبيل المثال إسهامات أرسطو في مسألة التواصل الفنّي.

أولاً: الفعل التواصلي بين المبدع والمتلقّي

يبدو لمتتبّع مسار ظاهرة التلقّي أنّ أرسطو، باعتباره المحور الأساسي في تاريخ الفكر الإنساني[٤]، كان سبّاقاً إلى الاهتمام بالمستمع/ القارئ بوصفه عنصراً له وزنه وقيمته من داخل العملية التواصلية. نلحظ ذلك بجلاء عندما يتحدّث عن الأجزاء والعناصر المكوّنة للمأساة من أنّ غايتها المثلى تتجلى في تطهير الجمهور المتلقّي من الانفعالات الشديدة، عبر إثارتها الرحمة والخوف في نفسه[٥].

إنّ الجمهور المشاهِد للمأساة يمرّ بالتجربة نفسها التي يمرّ بها البطل، ولا شيء يمنعه من أن يترك لانفعالاته الحرّية الكاملة كي تلتذّ بالمشهد المسرحي وتتفاعل معه، بله تؤكّد تماهيها (Identification) مع الشخصيّات الممثّلة. فمن «خلال التماهي يتمّ تحوّل التجربة إلى فعل اجتماعي»[٦]. لكن قد يحدث أن يتلاشى هذا التواصل وينمحي تأثيره في المُشاهِد انطلاقاً من بنية الحكاية وشخوصها. لهذا السبب، وجب على المبدع، وهو يؤلّف حكايته ـ كما يرى أرسطو ـ أن يراعي خصوصيّات المحاكاة في المأساة، حتّى لا يعرّضها للتناقض مع ما كانت تطمح إليه. فالشفقة لا يمكنها أن تُثار

---

(٣) الاهتمام بالمتلقّي، نجد صدى الاهتمام به كذلك في المدرسة الفرنسية والأمريكية وغيرهما من المدارس التي اختلفت وتباينت عن المدرسة الألمانية، ليس من حيث المنطلقات فحسب، بل النتائج كذلك.

(٤) قبل أرسطو كان السفسطائيون يتخذون الخطابة وسيلة للتأثير في الجمهور وإقناعه، وهم الذين مهّدوا لظهور إسهامات أفلاطون وغيره في هذا المجال.

(٥) أرسطو، **فن الشعر**، ترجمة عبد الرحمن بدوي (بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٣)، الفصل ٩، ص ٢٩.

(٦) Hans Robert Jauss, «La Jouissance esthétique, les expériences fondamentales de la poiesis, de l'aisthesis et de la catharsis,» *Poétique*, no. 39 ([septembre 1979]), p. 262.

في المشاهد نفسها إلّا إذا حلّت بالبطل كوارث لا يستحقّها، ولا يمكنه أن يحسّ بالخوف إلّا إذا شاهد أنّ ما حدث للبطل قد يحدث له هو[7]؛ ومن ثمّ وجب إقناع المتلقّي بما يتوافق واستعداداته النفسية. إنّ الجمهور «لا يحبّ المواقف التي تثير الاضطراب الشديد في نفسه، بل يميل إلى مواقف ترضيه، لأنّ الشعراء يلائمون بين أعمالهم والجمهور، فيؤلّفون له ما يروقه..»[8].

وبمعنىً ما، إنّ الفعل التواصلي بين المبدع والمتلقي ـ عبر النص ـ لا يتحدّد من خلال سلطة الأول على الثاني، بل إنّ مقصدية (Intentionnalité) المبدع في التأثير في الجمهور المتلقي وإقناعه تكون مشروطة بمدى تكيُّف استعدادات هذا الأخير مع النصّ المعروف. وهذا يدلّ على أنّ أرسطو يمنح المتلقّي قيمة أكبر في النصّ الخطابي قد تغيب معها مركزيّة المبدع (الشاعر). فالإبداع ملك مشاع يتقاسمه الطرفان.

إنّ دور المشاهد ينكشف بجلاء عند أرسطو في تعريفه الخطابة وتحديده أدلّتها وأقسامها. فإذا كانت مهمّة الخطابة هي إقناع الجمهور عبر معالجة موضوعات وآراء تستوجب المناقشة، فإنّ الأدلة التي تقوم عليها تتحدّد في ثلاثة أنواع، هي:

«١ ـ ما يتصل بأخلاق الخطيب نفسه، حين تنتهي به إلى الإقناع وتكون مبعث الثقة في ما يقوله.

٢ ـ ما يتصل باستعداد السامعين. حين تهيج الخطابة من انفعالاتهم، وأحكام المتلقين من هذه الناحية، تختلف باختلاف المشاعر المثارة من حزن أو سرور...

٣ ـ ما يتصل بالخطبة نفسها، حين تكون قائمة على براهين مقنعة تبعث على الثقة»[9].

إنّ الطبيعة التواصلية للخطابة لا يمكنها أن تتجسّد خطاباً قائم الذات إلّا بالمستمع الذي يسهم في بنائها عبر انتقاداته وآرائه الهادفة إلى تقويم ما يراه

---

(٧) أرسطو، **فن الشعر**، ص ٣٨.

(٨) نفس المرجع، الفصل ١٣، ص ٣٧.

(٩) أرسطو، **الخطابة**، ترجمة عبد الرحمن بدوي (بغداد: دار الرشيد، ١٩٨٠).

غير لائق، أي لا يتوافق مع تصوراته الشخصية. وإذا جاز هذا الذي وضّحناه، كان بوُدّنا ألّا نستغرب حين يجعل أرسطو «الغاية في الخطابة تتعلق بالسامع»(١٠)، ويمنحه منزلة وسطى بين النصّ ومبدعه.

ـ خطيب (باثّ) ـ ـ < مستمع/ متلقٍّ ـ ـ < خطبة (نصّ)

ثانياً: شعرية النص الخطابي وتمايز المتلقّين

ولقد كان أرسطو مدركاً أنّ لتفاضل الاستعدادات النفسية للسامعين وتمايزها أكبر الأثر في تفاوت المتلقّين بشأن إظهار شعريّة النصّ الخطابي. وهذا ما دفعه إلى الحديث عن السامعين العاديّين والسامعين غير العاديّين. يقول: «الأنواع الخطابية ثلاثة: الاستشارية، والقضائية، والاستدلالية، لأنّ صنوف المستمعين ثلاثة. . . والسامع إمّا أن يكون قاضياً وإمّا مستمعاً عاديّاً، كذلك القاضي إمّا أن يقضي في ما يتعلّق بالمستقبل. . . ومن يحكم على مقدرة الخطيب هو المستمع العادي»(١١).

إنّ المستمع غير العادي، في تصوُّر أرسطو، هو ذاك الذي يمتلك معرفة واسعة بالطابع المنطقي، أو اللامنطقي لبناء الخطبة (النصّ) وترتيب أجزاء القول فيها، والغرض من عرضها. إنّه قادر على تفكيك استدلالاتها واستنتاجاتها المعروضة عليه. ومن ثمّ، فإنّ أحكامه الفنّية، أو بالأحرى، استجابته للخطبة ستكون، بلا شكّ استجابة نقدية مبنية على «أسس منطقية، وأخلاقية، وجمالية»(١٢) لا يراعي فيها اللحظة الآنية، بل يتعدّاها إلى ماضي الخطبة وما تستشرفه من آفاق.

أمّا المستمع العادي فهو الذي لا يمتلك ثقافة كبيرة تسعفه على «الاستدلال التدريجي المتّصل الحلقات، وغير قادر على تتبُّع الدليل البعيد المأخذ. .»(١٣)، ومن ثمّة تكون قراءته للخطبة بسيطة لا تستوعب الملتبس والغامض فيها. ولعلّ مقدرته في التواصل مع الخطيب وفكّ سنن رسالته (Decodage) ترتدّ إلى مقدرة الخطيب وحُنكته في تمثُّل واقع الجمهور والعبّ من المشترك العام الذي يوحِّد

(١٠) نفس المرجع، ص ٩٥.
(١١) نفس المرجع، ص ٩٥.
(١٢) أرسطو، **فن الشعر**، ص ٧٨.
(١٣) أرسطو، **الخطابة**، ص ٨٨.

بين باثّ الرسالة ومتلقّيها. ولهذا السبب كان «الخطباء غير **المثقّفين أقدر على** إقناع الجمهور من الخطباء المثقّفين، لأنّهم يصوغون الأفكار **العامة المشتركة** من موضوعات معارفهم، فتأتي أقوالهم قريبة من الجمهور..»(١٤).

ثالثاً: الدهشة تولّد الرغبة

ثمّ إنّ قياس ثقل عنصر المُشاهد في عملية التواصل التي تتمّ بينه وبين المبدع تتوقّف على ثقل الوقع (L'Effet) الذي من الممكن أن يُحْدثه النصّ في نفسيّته، أي بمدى اللذّة التي يحسّ بها القارئ لحظة تفاعُله معه. وهكذا، فحين يعرّف أرسطو اللذّة أو المتعة التي يستشعرها المتلقي بأنّها «حركة نفسيّة واستعداد عاطفي سريع للاستجابة لِما هو طبيعي»(١٥)، فإنّه لا يتوانى عن التساؤل عن الكيفيّة التي يُنتج بها النصّ الفنّي أثره في المُشاهد(١٦). لهذا، فإنّه سيبدو من باب تحصيل الحاصل أن نشير إلى كون الاهتمام بالاستعداد النفسي للمتلقّي مثل، لدى أرسطو، جوهر نجاح العملية التواصلية. إنّ أرسطو ينصّب نفسه مدافعاً عن رغبات المتلقّي و«ممكناته». فعلى المبدع، وهو يشكّل وينحت آفاقاً وتصوُّرات لإبداعه الفنّي، أن يكون على وعي تامّ بأنّ أيّ استجابة لهذه الآفاق وهاتيك التصورات لا يمكنها التحقُّق إذا لم تأخذ بعين الاعتبار نداءات المتلقّي الذي يحمل من التوقُّعات عن إبداع المؤلّف ما يجعله، إمّا رافضاً له، وإمّا متفاعلاً معه، منصهراً في بوتقته، محقِّقاً بذلك أكبر متعة جمالية.

إنّ المبدع ملزم «أن يبيّن للمستمع أنّ الأمور التي يعرضها عليه لا تختلف في صورتها عن تقديره لها»(١٧)، وذلك لأنّ إحساس المتلقّي بمتعة جمالية كبيرة لا يحصل إلّا عندما يكون «أمام الأشياء المأمولة [التي] تظهر له بمظهر ما سيمدّه حتماً بأكبر لذّة... في غير مشقّة أو ألم»(١٨).

لكن، هل يفيد هذا أنّ كلّ ما أضاع هذا الاستعداد النفسي، أو ما انزاح به إلى استعداد مضادّ، يخلق غياب الإحساس بالمتعة لدى المتلقّي؟

---

(١٤) نفس المرجع، ص ٨٩ ـ ٩٠.
(١٥) نفس المرجع، ص ١٦٧.
(١٦) أرسطو، **فن الشعر**، ص ٣٤.
(١٧) أرسطو، **الخطابة**، ص ٧٨.
(١٨) نفس المرجع، ص ١٦٩.

إنّ الأمر قد يفهم كذلك، لكنّنا نسارع، مع أرسطو، إلى تأكيد العكس، ما دام أنّ الاستعدادات المضادّة المتولّدة في نفسيّة المُشاهد، ما هي إلّا تجَلٍّ من تجلّيات الإحساس باللذّة ونشوئها. فالمأساة تخلخل كلّ ما هو ثابت ومُنطوٍ في رغبة المشاهد، وبخاصة حينما تضعه أمام أفعال «تطرأ فجأة وعلى غير انتظار منه»[19]، وأمام هذه الأحداث الفجائية يحسّ المشاهد بدهشة تتحوّل إلى محفّزات ورغبات جديدة، «لأنّ الدهشة تولّد الرغبة»[20]، فتدفعه إلى استكشاف سرّ هذه الدهشة/ المتعة، وبالتالي إلى تقليص فارق المسافة بينه وبين النصّ المعروض. وقد تزداد قوة الإحساس بالمتعة عند المتلقّي كلّما حاول المساهمة في إكمال ما يراه ناقصاً في النصّ ـ (بياضاته وفراغاته) ـ وإذا ما تمّ له ذلك، فإنّه سيصبح بلا شكّ مشاركاً في إبداعه. يقول أرسطو متحدّثاً عن الأشياء المستحسنة كيف تزداد لذّتها حين نكمل ما بها من نقص: «كذلك نعتبر سارّاً كلّ عمل ناقص أكملناه لأنّه بعد إتمامه يحسب في أعمالنا»[21].

وثمّة تواصل فنّي آخر يثير انتباه أرسطو، لا يقف عند حدود «الحوار» الذي ينكشف بين متلقي ـ نص، بل يتجاوزه إلى تواصل بين نص ـ مبدع. لهذا تراه يشترط على الشاعر وهو يؤلّف حكايته أن يُحكم ترتيب أجزاء القول ـ كما أشرنا أعلاه ـ ويتمثّل مواقف شخصيّاته وحركاتها. أي إنّ عليه، وهو يقتحم طقس الكتابة، أن يؤسّس شبكة من العلاقات مع إنتاجه الفنّي، وهو ما سيجعله، بشكل أو بآخر، قارئاً لما أبدعه؛ «وبهذه الطريقة يراها [أي ترتيب أجزاء القول] بكلّ وضوح وكأنّه يشهد الأحداث نفسها، ويميّز ما يناسب، ولا يندّ شيء عنه ممّا عساه أن يكون مدعاة نفور واضطراب. . »[22].

تلك، إذاً، بعض الجوانب المهمّة من تمظهرات مكانة المتلقي (مشاهِداً، مُستمعاً) في التراث الأرسطي بعامّة، وفي عمليّة التواصل الفنّي بشكل خاصّ.

(١٩) أرسطو، **فن الشعر**، ص ٢٩.
(٢٠) أرسطو، **الخطابة**، ص ١٧٤.
(٢١) نفس المرجع، ص ١٧٥.
(٢٢) أرسطو، **فن الشعر**، ص ٣٨.

(١٤)

مـن التواصـل إلـى التواصـل الشعبـي(*)

يوسف آيت همو(**)

توطئة

تندرج هذه الورقة في إطار بحث عامّ يشمل دراسة ميدانية (وصف وتصنيف) لمجالات وقضايا التواصل اليومي الشعبي، ويهدف على وجه الخصوص إلى بناء بنك للمعلومات والمعطيات الخاصة بكلّ أنواع وأصناف التواصل العفوي اليومي المتداول في الفضاءات الشعبية المغربية. وتكمن أهمّية هذا البحث في النقاط التالية:

١ ـ محاولة الحفاظ على الموروث الثقافي الشعبي بوسائل علمية حديثة وجِدّ متطورة، وذلك قصد مواجهة العولمة السلبية وآليات التنميط الفكري.

٢ ـ ترجمة الموروث الثقافي الشعبي إلى لغة العصر، لغة المجال السمعي البصري والمجالات الرقمية (الإنترنت، الأقراص المدمجة، الحقائق المفترضة. . .).

٣ ـ اقتراح مفهوم التواصل الشعبي في مقابل مفهومَي «الثقافة الشعبية»

(*) نشرت ضمن ملف «في التواصل،» في: **فكر ونقد**، العدد ٣٦ (شباط/ فبراير ٢٠٠١)، تحت عنوان: «من التواصل إلى التواصل الشعبي».

(**) باحث عربي من المغرب.

و«الموروث الثقافي»، اللذين أصبحا فارغين من كل محتوى إجرائي وعلمي ومن كل مردودية معرفية جادّة.

٤ ـ البحث عن التوازن الطبيعي للتواصل وعن ما يمكن الاصطلاح عليه بالإيكولوجيا التواصلية البعيدة عن كلّ تلوُّث تكنولوجي وجماهيري.

وسوف نلامس في إطار هذا الفصل القضايا التالية:

١ ـ مفهوم التواصل كبنية وظيفية

٢ ـ تاريخ التواصل وأنواعه

٣ ـ التواصل الشعبي: الخصائص الأساسية

٤ ـ منهجية البحث في التواصل الشعبي

أولاً: التواصل: بنية وظيفية

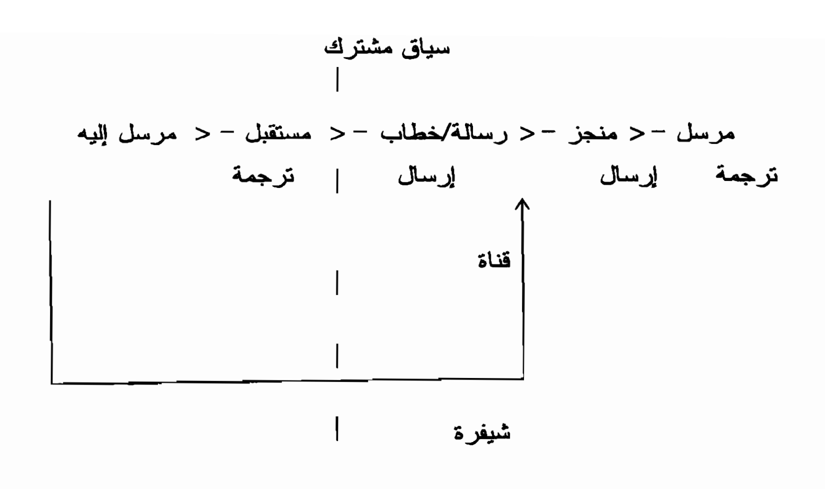
شهد مفهوم التواصل ونظرية التواصل تطوّراً ملحوظاً ومُلفتاً للانتباه، منذ بداية الحرب العالمية الثانية. فتعدّدت الكتابات والأبحاث، وتطوّرت التقنيات والوسائل التواصلية، وتعمّقت أشكال التحليل، وتشابكت المعارف المهتمّة بالتواصل وباللغة.

وهنا لا بدّ من التأكيد أنّ التواصل هو موضوع لمجموعة من العلوم المختلفة، مثل الأنثروبولوجيا، وعلم الاجتماع، وعلم النفس، واللسانيات، والسيميولوجيا، والاقتصاد، وعلوم الحقوق، والسيبرنطيقا. .

ومن ثمّة نلاحظ أنّ التعاريف والنماذج التي تحاول مقاربة المفهوم قد تعدّت واختلفت على مستويين اثنين: (١) ماهية التواصل ووظائفه (٢) ومشروعية البحث حول قضاياه.

وهنا لا بدّ من أن أقترح تعريفاً إجرائياً وغير نهائي لهذا المفهوم يحاول رصد القاسم المشترك بين كل هذه العلوم والأبحاث. فالتواصل إذاً هو بنية ديناميكية ووظيفية تستلزم نيّة التفاعل والإرسال ونيّة الاستقبال من خلال استعمال رموز وقوانين تمّ الاصطلاح عليها من قبل.

فالتواصل كبنية يستلزم مجموعة من المكوّنات ومن العلاقات الثابتة. وتوضح الخطاطة التالية هذه المكوّنات وهذه العلاقات:



فالمرسل هو صاحب نيّة التواصل والمسؤول الفكري والقانوني عن إنتاج الخطاب وإرساله وعن نجاح أو فشل عملية التواصل. أمّا المنجز، فهو كلّ جهاز مادّي لا نية له يقوم بترجمة أفكار المرسل إلى خطاب محسوس وبإرسال هذا الأخير إلى المستقبل وفق مقتضيات التفاعل وشروط مادّية معينة مرتبطة بالمكان وبالزمان.

ويمكن اعتبار المستقبل كجهاز مادّي لا نية له يقوم بالتقاط الخطاب وترجمته إلى أفكار يستوعبها المرسَل إليه الذي يمكن تحديده كما يلي؛ فهو صاحب نية الاستقبال وفهم الرسالة، والمسؤول عن الاستيعاب الجيد وعن الإجابة عنها وعن نجاح أو فشل عملية التواصل.

ويكمن عمق التواصل بين المرسِل والمرسَل إليه في المعرفة والمواقف والأحاسيس والقيم والتجارب والثقافات والاهتمامات والطموحات الخاصّة بكلّ واحد منهما والمشتركة. ومن المؤكّد أنّ كلّ عنصر من هذه العناصر الأربعة هو إمّا فرد واحد، أو مجموعة أفراد، أو مؤسّسات، أو شريحة اجتماعية أو مهنية.

وتوضح الخطاطة التالية بعض الأمثلة التي تشملها عناصر التواصل الأساسية:

مرسل - - < منجز - - < رسالة - - < خطاب.

	تواصل شفوي	تواصل إعلاني	تواصل سياسي	تواصل روحي ـ ديني
مرسل	دماغ بشري(عقل)	معلن فاعل اقتصادي	حزب أو شخصية سياسية	الله
منجز	أعضاء النطق مخارج الحروف	وكالة الإشهار	صحافة حزبية صحافة مستقلة	الرسول
مستقبل	أعضاء الاستماع الأذنين	مشاهد تلفزي مستمع إذاعي قارئ الصحف	مشاهد، مستمع، قارئ	الإنسان
مرسل إليه	دماغ بشري (عقل)	مستهلك	مواطن	الإنسان

ويؤكّد هذا النموذج أنّ التواصل مفهوم عامّ مجرّد يشمل عدداً كبيراً من المظاهر التواصلية الفردية أو الاجتماعية.

ويمكن اعتبار الرسالة الخطاب مجموعة من المعلومات المستقرّة حسب قواعد وقوانين متّفق عليها. وهذه الرسالة هي كذلك البعد المادّي المحسوس من الأفكار التي يرسلها المرسل. كما إنها تحيل على السياق العامّ المشترك بين المُرسِل والمُرسَل إليه. أمّا القنوات الحاملة للرسالة، فهي متنوّعة حسب الوسائل المستعملة: فالنور قناة التواصل البصري، أمّا الهواء فهو قناة التواصل اللغوي الشفوي، أمّا الكهرباء والكيمياء فهما قناتا التواصل الآلي. ويمكن الجزم بأنه لا تتمّ عملية التواصل من دون تشويش وتشويه للرسالة. ويكون هذا التشويش إمّا قصديّاً أو غير قصدي. كما أنه ينبع من كلّ العناصر المكوّنة للتواصل (المرسل، المنجز، القناة. . .). ولكي يتمّ تجاوز التشويش لا بدّ من إعادة أو تكرار الخطاب أو أحد أجزائه الدلالية، أو التقليص من عدد المعلومات، أو تنويع القنوات أو المنجزين.

وفي استطاعة المرسل تقييم مدى أثر خطابه على المرسل إليه من خلال عملية الاسترجاع ومن خلال تحليل ردود الفعل العفوية لدى المرسل إليه. وهنا، يجب التشديد على شيء مهمّ جداً، وهو أنّ بنية التواصل يمكن اختزالها في ثلاثة عناصر:

١ ـ عنصر خاصّ بالمسؤولين الفكريّين والقانونيّين عن إنجاز الرسالة واستقبالها وعن مدى أثر الرسالة. ويشمل هذا العنصر كلّاً من المرسِل، والمرسل إليه، والاسترجاع.

٢ ـ عنصر خاصّ بالمعرفة ونقلها، ويشمل السياق، والتشويش، والمنجز، والمستقبل.

٣ ـ عنصر خاصّ بالرسالة والقناة والشفرة.

١ ـ ردود الفعل العفوية لدى المرسل إليه

وحسب الدراسات العلمية الحديثة على الدماغ البشري، من المؤكّد أنّ عملية إنجاز التواصل لا تتمّ من دون قدرة وملكة ذهنية خاصّة كامنة بحيّز معين (حيّز بروكا، وحيّز زويكي مثلاً. . .)، فالدماغ البشري، الذي هو عبارة عن تفاعلات كيميائية وكهربائية، يتكوّن من خلايا مختصّة بإدارة الرموز اللغوية وغير اللغوية قصد التفاعل وتبادل التجارب والمعلومات.

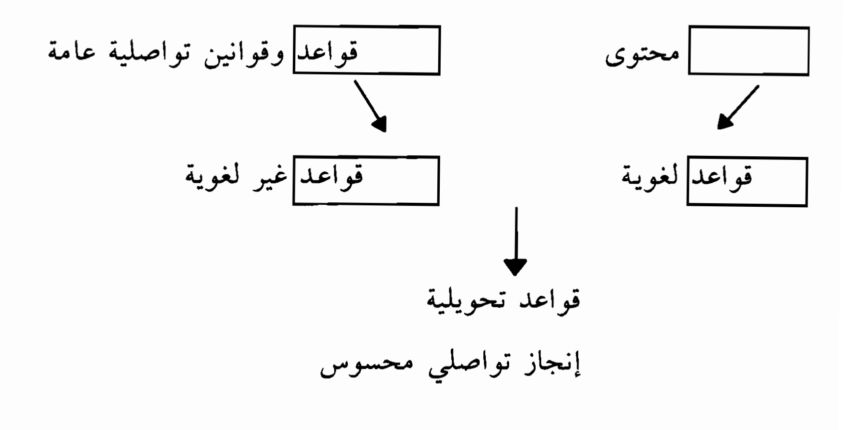
ونستطيع التمييز في هذا الصدد بين مستويين من التواصل:

أ ـ مستوى عميق مجرّد تحكمه قوانين منطقية ورياضية وقواعد سيكولوجية وقوانين دلالية عامّة.

ب ـ مستوى سطحي مادّي محسوس تحكمه قوانين فيزيائية مرتبطة بالمكان والزمان.

وإذا ما عمّمنا النظرية التوليدية على نظرية التواصل، يمكن القول إنّ المرور من مستوى إلى آخر يتمّ دوماً عبر مجموعة من القواعد التحويلية.

ويوضّح النموذج التالي عملية التواصل بهذا المفهوم.



وهنا يجب تأكيد أمر هامّ، وهو أنّ بنية التواصل يمكن اختزالها في ثلاثة عناصر:

أ ـ عنصر خاصّ بالمسؤولين الفكريّين والقانونيّين عن إنجاز الرسالة واستقبالها وعن مدّة أثر الرسالة. ويشمل هذا العنصر كلّاً من المرسِل والمرسَل إليه والاسترجاع.

ب ـ عنصر خاصّ بالمعرفة وبثقلها، ويشمل السياق، التشويش، المنجز، والمستقبل.

ج ـ عنصر خاصّ بالرسالة والقناة والشفرة.

ويمكن التأكيد اليوم أنّ هناك مبادئ عامّة تحكم التواصل بكلّ أنواعه، وأنّ هناك قواعد خاصّة بالمجال اللغوي وأخرى خاصّة بكلّ مجالات التواصل غير اللغوي. ويمكن الفرد إمّا التواصل عبر جميع هذه المجالات إن استطاع، أو عبر واحدة منها.

ومن الجدير بالذكر أنّ التواصل عبارة عن شبكة متعدّدة المكوّنات، وكلّ هذه المكوّنات تبقى في علاقات تفاعلية بعضها مع بعض.

٢ ـ وظائف التواصل

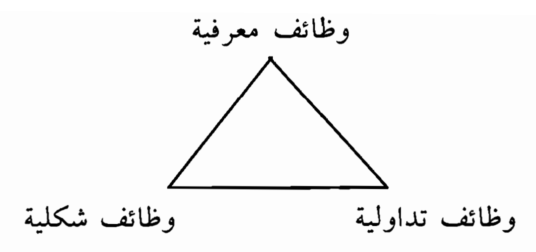
وفي ما يخصّ وظائف التواصل، فهي تنقسم إلى ثلاثة أصناف:

أ ـ وظائف معرفية ومرجعية تهتمّ بكلّ ما له علاقة بمحتوى الخطاب، كالإخبار، والإحالة على الواقع المشترك، والتقليل من التشويش.

ب ـ وظائف تداولية تهتمّ بالمرسل (التعبير عن الذات) وبالمرسل إليه (التأثير على المرسل إليه) وبخصائص الاسترجاع.

ج ـ وظائف صورية (شكليّة) تهتمّ بشكل الرسالة، وفعالية القناة، وصلاحية الشفرة.

فخلافاً لياكوبسون، الذي يصنّف وظائف اللغة ستّة أصناف، يمكن اقتراح تصنيف ثلاثيّ الأبعاد كما هو الشأن بالنسبة إلى مكوّنات التواصل:



وهنا لا بدّ من الإشارة إلى أنّ كلّ هذه الوظائف موجودة في جميع الرسالات، كيفما كان شكلها ونوعها. فكلّ رسالة تحتوي على وظائف تداولية ومعرفية وشكلية. ويكمن الفرق بين رسالة وأخرى في مدى قوة حضور كلّ وظيفة، وحسب نية وأغراض التواصل وظروف نجاح العملية. فالخطاب الإشهاري والدعائي تهيمن فيه الوظيفة التداولية التأثيرية. أمّا الخطاب، العلمي فهو مرتكز على الوظائف المعرفية. وأمّا المعاجم، فتهتمّ بالوظيفة الشكلية للشفرة أو الرسالة...

وفي ما يخصّ نجاح أو فشل التواصل، يمكن التأكيد أنّ كلاًّ من هاتين الخاصّيتين تكون إمّا قصدية، أو غير قصدية. ففي بعض الحالات يكون قصد المشاركين في التواصل هو إنجاحه، ولكن يتحقّق العكس وقت الإنجاز، وفي حالات أخرى يتم العكس تماماً.

ويرجع ذلك إلى كون سيرورة التواصل محكومة بضوابط وشروط تفوق بعض الأحيان نيّة الإرسال ونيّة الاستقبال. وهذه الشروط يمكن الاصطلاح على تسميتها بالمَصافي أو شبكات الاختيار. حيث إنّه تبقى الرسالة وإرسالها واستقبالها رهناً بأنواع المصافي. وهذه الأخيرة تنقسم إلى أربعة أنواع:

أ ـ مصفاة فيزيائية: متعلّقة بكلّ الظروف الفيزيائية والمادّية، كعمليّتَي الإرسال والاستقبال، والقدرة على المشاهدة البصرية والقراءة والاستماع، والقدرة على النطق وعلى الحركات.. فنحن نعطي ونأخذ الرسائل التي يسمح لنا بها جسدنا وعُمرنا وآلاتنا التكنولوجية. إذ إنّ مدى التواصل عبر الزمان والمكان رهن بكلّ الأدوات المستعملة (جسد أو أكسسوارات الجسد) حيث إنّ الوسيط يؤثّر بشكل كبير في فهم وفي إنجاز الرسائل.

ب ـ مصفاة ثقافية: وهي مرتبطة بمحيطنا الديني والثقافي وبالتربية التي استفدنا منها وبالعادات والتقاليد الاجتماعية وبقيمنا الروحية. فكلٌّ منّا ينسج،

أو يستوعب، الرسائل حسب مجموعة من الاقتناعات والمواقف النفسية والاجتماعية والعقائدية.

ويجب الإشارة هنا إلى أنّ كلّ هذه الاقتناعات تساهم إمّا في الفهم الجيد، أو في الفهم الخاطئ المنحرف للرسالة.

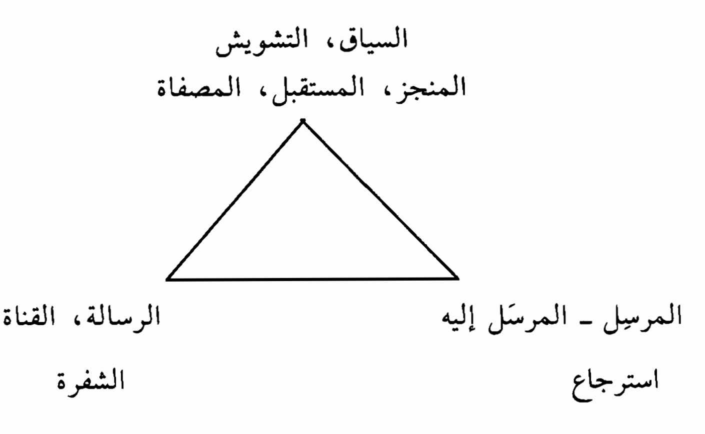
ج ـ مصفاة ذهنية: وهي متعلّقة بقدرتنا الذهنية والفكرية على إنتاج واستيعاب بعض الرسائل، وذلك من خلال مستوانا الثقافي، وتجربتنا اليومية، ومدى تفاعلنا مع الآخرين.

د ـ مصفاة نفسية: مرتبطة بمدى تعاطفنا مع محتوى الرسالة، أو مع مرسلها، أو مع مستقبلها. فمواقفنا النفسية تجاه قضيةٍ ما تتحكّم في كلّ الخطابات والتفاعلات الرمزية التي نشارك فيها. وعملية الإسقاط النفسي والثقافي تشوّش في بعض الأحيان على الرسالة الفعلية.

ويمكن التأكيد أنّ هناك حالات مختلفة حسب عدد المصافي المستعملة في عملية التواصل، فقد تتراكم المصافي في العملية الواحدة، وتساهم سلباً أو إيجاباً في إنجاز وفي فهم الرسالة. وقد تساهم مصفاة واحدة في هذه العملية. إنّ قيمة التواصل رهن بمدى مساهمة المصافي في الفهم الجيد لمحتوى الرسائل المتبادلة، وفي فعالية عملية التأثير المتبادل، وفي التقليص من الإبهام.

ولكلّ هذه الاعتبارات، يمكن التأكيد أنّ المصفاة عنصر من عناصر التواصل لا يمكن الاستغناء عنها في كلّ نظرية خاصّة بالتواصل.

وهنا نقترح الخطاطة المعدّلة التالية:



وخلاصة القول، إنّ التواصل بنية مكوّنة من عناصر عامّة، هي: المرسِل، المنجز، الرسالة/ الخطاب، المستقبل، المرسَل إليه، السياق، القناة، الشفرة، التشويش، الاسترجاع، والمصفاة.

والعلاقات الممكنة بين هذه العناصر هي:

أ ـ التقابل: مرسِل/ مرسَل إليه، منجز/ مستقبل

ب ـ الأسبقية: المرسل سابق على المنجز، المستقبل يسبق المرسل إليه. .

ج ـ التراتبية: المرسل والمرسل إليه أعلى مرتبة من المنجز والمستقبل. .

د ـ الرمز ـ < يشير إلى الأسبقية والتتابع الخطّي

هـ ـ الرمز ـ < يشير إلى الوجود في الوقت نفسه والمكان نفسه.

ولا يمكن ضبط هذه البنية وعلاقاتها إلّا من خلال دراسة معمّقة لكل عناصرها ومكوّناتها وعلاقاتها الداخلية، والتواصل عملية جدّ معقّدة وفي سيرورة دائمة ومستمرّة.

ثانياً: تاريخ التواصل وأنواعه

تواكب قضايا التواصل وأزماته الإنسان منذ نشأة المجتمع، ويعيش الفرد تعقيدات التواصل وخصائصه منذ الولادة. فالحياة هي التواصل، والتواصل هو الحياة.

ويمكن التمييز بين التواصل وبين الوعي بالتواصل. فالتواصل خاصّية طبيعية ترافق البشرية منذ البداية. وهو عملية آلية وضرورة بيولوجية. أمّا الوعي به، فهو خاصّية ثقافية مجرّدة مرتبطة بتطوُّر الفكر الفلسفي والنقدي حول حدود التواصل في الزمان وفي المكان. وهذا الوعي هو الذي ساهم بالدرجة الأولى في تطوُّر تقنيات التواصل ونماذجه. إذ بفضله اخترع الإنسان التواصل الشفوي عبر الأصوات، وطوّر التواصل عبر الجسد وعبر أدوات طبيعية. ولعلّ أهم الحوافز على تطوّر التواصل تكمن في البحث عن ذاكرة مثالية تحفظ كلّ المعلومات لمدّة أطول، وعن التفاعل مع أكبر عدد من الأشخاص، وعن التعبير بطريقة أقلّ إبهاماً وأكثر وضوحاً.

ومن ثمّة، يمكن القول إنّ تاريخ التواصل متعدّد ومختلف، حيث إنّ

هناك تاريخ مضامين التواصل، وهناك تاريخ مجالاته، وتاريخ المساهمين فيه، وتاريخ أنواعه. . . الخ.

وهنا سوف نركّز الاهتمام حول تاريخ الوسيط التواصلي. وفي هذا الشأن نلاحظ أنّ هناك أربع مراحل مرّ بها التواصل البشري، وهي:

١ ـ **تواصل جسدي شخصي** يرتكز على استعمال الجسد كوسيط للتفاعل وتبادل الرموز والأفكار. وقد عرفت هذه المرحلة تطوير التواصل بالإيماء والأصوات والشمّ والذوق واللمس، ثمّ باللغة.

وهو أقدم تواصل عرفته البشرية، كما إنّه تواصل كونيّ تعرفه كلّ الشعوب منذ البداية. وينشأ الطفل بداخله ومن خلاله.

٢ ـ **تواصل بالرموز المكتوبة**، وهو خاص بنخبة داخل المجتمعات التي تمتلك أدوات الإنتاج وآليات الكتابة والقراءة. وهذه النخبة إمّا دينية، أو سياسية، أو اقتصادية، أو علمية، أو كل هذه الخصائص مجتمعة.

وتمتدّ هذه المرحلة من ظهور الإرهاصات الأولية للكتابة، هذه التكنولوجيا المتطورة التي تسمح بحفظ الذاكرة عبر الزمان في ركائز مادّية (ورق، حجر، جلد. .) وبنقل المعلومات من فضاء إلى آخر. ولقد مرّت الكتابة عبر مراحل ثلاث: مرحلة الرسومات البدائية، مرحلة كتابة الأفكار (الخط الصيني مثلاً)، ومرحلة الحروف الهجائية.

٣ ـ **تواصل جماهيري** يسمح للنخبة بالتواصل وبإخبار شرائح عريضة من المجتمع، وذلك من خلال الحرف والصوت والصورة. إذ بفضل اختراع الطباعة وآلات التواصل الجماهيري السمعي البصري (مذياع، تلفاز، سينما، فيديو. . .) تحوّلت عملية التواصل البشري وأصبحت أكثر سرعة وأكثر فعالية وذات حيّز واسع، بل أصبحت أخطر من ذلك، إذ إنّها اليوم سلاح فتّاك يُستغلّ في الحروب الباردة والساخنة قصد الإخبار، والتعتيم، وتوجيه الآراء، والاستحواذ على الأفكار والأحاسيس، والتنميط، والعولمة. إنّ سلطة القرن الواحد والعشرين هي سلطة وسائط الأخبار والإعلام الجماهيري.

٤ ـ **تواصل رقمي** يرتكز على استغلال الإنترنت والأقراص المدمجة والحقائق الافتراضية قصد التفاعل بين الأفراد، وتوجيه الآراء، والتحكّم في الجماهير.

إنّ هذا النوع الأخير هو في الأصل تركيب للأنواع الثلاثة السابقة؛ فهو يمزج بين التواصل الجسدي، حيث إنّ الفرد يحقق تواصلاً مع فرد آخر موجود في مكان آخر، وأغلب الوسائل المستعملة في هذا الإطار تبقى مرتبطة بالأصوات والكتابة والصور. ومن الملاحظ أنّ كلّ فرد، خصوصاً في المجتمعات المتقدّمة، بإمكانه التواصل والتفاعل اليوم من خلال هذه الوسائط الأربع، بل إنّه مجبر على استغلال كلّ هذه الوسائط إذا ما قصد التحصيل والمعرفة والتربية الذاتية والتبادل الرمزي. وهذا يعني أنّ هذه المراحل ليست في علاقة تنافرية بل يمكنها أن تتعايش وتتكامل.

ومن الملاحظ كذلك أنّ تطوُّر وسائط التواصل هو عبارة عن تطوُّر المجتمعات البشرية وتعقُّد العلاقات بين الأفراد وتداخل المجموعات، كما يعبّر عن الرغبة في تجاوز نقائص الجسد، وتفادي ضعف الذاكرة الإنسانية، والبحث عن السرعة والشمولية. ولعلّ من الضروري التأكيد هنا أنّ تطوُّر المجتمعات يشمل التطوُّر الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والعلمي والتكنولوجي. فاختراع السينما مثلاً يوازي تطوُّر تقنيات التصوير، والفكر الليبرالي والاستعماري، والرغبة في اكتشاف العالم من دون تجاوز الحدود، وتطوُّر وسائل الترفيه الجماهيري. أمّا المذياع، فيواكب تطوُّره وتعميمه الحرب العالمية الثانية. وأمّا الإنترنت اليوم، فهو نتيجة للعولمة الاقتصادية والثقافية الأمريكية، كما إنّه فاعل في التبادلات التجارية والعلمية والأيديولوجية.

وفي ما يخصّ أنواع التواصل، يمكن تصنيفها كالتالي:

١ ـ **هناك التواصل اللساني**، اللغوي، الشفوي الذي يرتكز على استعمال القدرة اللسانية الموجودة في الدماغ كما على أجهزة النطق الشفوي.

وتهتمّ اللسانيات الحديثة (صوتيات، علم المعجم، علم الدلالة، علم التركيب. . .) بكلّ الخصائص والتشكّلات المرتبطة بهذا المجال.

٢ ـ **هناك التواصل الرمزي** غير اللساني. ويشمل كلّ أنساق التواصل غير اللغوي، التي هي: التواصل البصري (الإيماء، التموضع في الفضاء، اللباس، الرقص، الصور، المعمار، الماكياج. . .)، التواصل السمعي (الموسيقي، الضجيج، الأصوات غير اللغوية. . .)، التواصل الشمّي عبر استغلال الروائح الطبيعية والعطور الاصطناعية، التواصل الذوقي (الملح، السكّر، النيء/

المطهي، أشكال الأطعمة، طقوس الأكل..)، والتواصل اللمسي، مثل طقوس التحية والطلب وطقوس العنف.

٣ ـ **التواصل التكنولوجي**، ويرتكز على استعمال التكنولوجيا لأغراض تواصلية وتفاعلية (المذياع، الهاتف، الإنترنت، السينما...).

٤ ـ **التواصل عبر الأشياء والأدوات** اليومية، التي بالإضافة إلى دورها النفعي العادي، لها وظائف رمزية وتواصلية.

٥ ـ **التواصل مع الحيوانات**، حيث إنّ الإنسان قد طوّر لغة خاصّة بالتخاطب مع الحيوانات الداجنة (قِطّ، كلب، دجاج...) وبالموازاة مع هذه الأصناف التواصلية، يمكن اقتراح تصنيف آخر مبني على الخصائص العلائقية والبنيوية. وفي هذا الصدد، نجد:

أ ـ التواصل الخاصّ في مقابل التواصل العمومي (الرسالة الشخصية في مقابل الخطاب التلفزي).

ب ـ التواصل الأحادي الجانب (التلفزة، الصحافة...) في مقابل التواصل الثنائي الجانب (التخاطب بين شخصين).

ج ـ التواصل العمودي (بين أفراد على مستويات اجتماعية أو مهنية متفاوتة) في مقابل التواصل الأفقي (بين أفراد على المستوى الاجتماعي، أو المهني، نفسه).

د ـ التواصل الـ «بي ـ ثقافي» في مقابل التواصل داخل ثقافة واحدة.

هـ ـ التواصل عبر أنساقٍ رمزية مختلفة في مقابل التواصل عبر نسق رمزي واحد.

و ـ التواصل الشعبي في مقابل التواصل العالم.

ز ـ التواصل الديني في مقابل التواصل العلماني.

ومن الملاحظات الهامّة هنا، يمكن القول إنّ فضاءات ومدة التواصل تختلف حسب الأنواع والوظائف التواصلية. فقاعة العرض السينمائي مثلاً هي فضاء خاصّ بالتواصل العمومي الأحادي الجانب، المتعدّد الأنساق والعمودي.. أمّا المنزل، فهو فضاء للتواصل الشخصي الخاص والثنائي الجانب.

وكخلاصة عامّة، يمكن القول إنّ لكلّ نوع من التواصل طقوسه ومراسيمه وأغراضه، وإنّ تاريخ التواصل هو في الأساس تاريخ معقّد ومتعدّد الأبعاد، والتفاعلات الاجتماعية والبشرية هي الفاعل الرئيس في تطوُّر الوسائط التواصلية.

ثالثاً: التواصل الشعبي وخصائصه الأساسية

تعدّدت المقاربات والأبحاث التي تجعل من «مفهوم الثقافة الشعبية» موضوعاً أساسيّاً ومحور التفاعلات البشرية داخل المجتمعات. فهناك المقاربة الأدبية التي تختزل الثقافة الشعبية في ما اصطلح عليه بـ «الأدب الشعبي» أو «الأدب الشفوي». وهناك المقاربة التاريخية التي ترصد المواقف الشعبية تجاه الأحداث التاريخية والسياسية. وهناك المقاربة الأنثروبولوجية والإثنوغرافية التي تسعى إلى وصف الثقافة كتعبير عن عقلية بشرية معينة. وهناك كذلك مقاربات جغرافية ونفسية وعلمية وتربوية. . . وتعدُّد المقاربات دليل على تنوُّع مادّة الثقافة الشعبية وتشعُّبها وتعقُّدها.

والثقافة الشعبية هي ذلك الموروث الثقافي، الذي ترثه الأجيال اللاحقة عن الأجيال السابقة على شكل مادّي أو روحي رمزي. وهي ثقافة حيّة متداولة يوميّاً وغير خاضعة لقوانين ولا لقواعد مكتوبة أو مدوّنة. كما إنّها عفوية وشفوية وعادية.

ولكنّ أهمّ تعريف للثقافة الشعبية يكمن في افتراض أنّها ثقافة مرتكزة على محورية الجسد البشري. فهي ثقافة الجسد كوسيط للتبادل الرمزي والفكري، وبالتالي، تتحدّد من خلال كونها مقابلاً لثقافة النخبة العالمة والثقافات الإعلامية والمعلوماتية.

ومن المؤكّد أنّ كلّ هذه المقاربات والتعريفات قد أغنت مفهوم الثقافة الشعبية، وطوّرت مجالها. ولكنْ، لا بدّ من الإشارة إلى أنّ جُلّ هذه المقاربات تبقى ذات مردودية وفعالية علمية محدودة، ولم ترْقَ إلى الوصف الدقيق والمتأنّي والتحليل العلمي المنهجي. ويبقى البعد الانطباعي والمعياري هو أهمّ خاصّية تميّز جُلّ هذه الأبحاث. بالإضافة إلى ذلك، هناك تداخل البحث العلمي المحض بالأبعاد الأيديولوجية والسياسية إلى درجة أنّ الثقافة الشعبية كانت في عدد كبير من الأحيان مطيةً وفرصة لإنتاج خطاب سياسي

شعبوي خالٍ من الموضوعية العلمية، ولعلّ إهمال البعد التواصلي في الثقافة الشعبية هو خير دليل على الانطباعية والواقعية الساذجة، التي طبعت هذا النوع من الأبحاث.

لكلّ هذه الاعتبارات نرى أنّه من الضروري اقتراح مصطلح ومفهوم أكثر وضوحاً وأكثر مردودية، هو مفهوم «التواصل الشعبي». ويحيل هذا المفهوم على كلّ الظواهر التواصلية التي تنبني على نية التبادل الرمزي في إطار فضاءات شعبية وانطلاقاً من التصور الشعبي لعملية التواصل وللطبيعة وللمعرفة.

وتكمن أهمية هذا المفهوم في النقاط التالية:

١ ـ يستفيد مفهوم التواصل الشعبي من نتائج نظرية التواصل ومن مناهج وأنساق مفاهيمية بارزة في علوم اللسانيات والتحليل النفسي والتحليل الاجتماعي.

٢ ـ يوجّه الانتباه نحو كلّ ما له علاقة بالتواصل بدل التبعثر في متاهات ما يسمّى بالثقافة الشعبية.

٣ ـ لا يهتمّ هذا المجال بكلّ ما هو فولكلور.

٤ ـ إنّ التواصل هو أساس المجتمعات وركيزة الحياة الاجتماعية. وهو بالتالي يستحقّ الدراسة العلمية والمتأنّية والنفعية.

٥ ـ ويسمح مفهوم التواصل الشعبي برصد كلّ الرموز اللغوية وغير اللغوية، وتصنيفها وتحليلها علميّاً.

٦ ـ وما يميّز هذا المفهوم هو ابتعاده عن كلّ ما هو إرهاصات أيديولوجية وسفسطة وانطباعية، واقترابه من الرياضيات والمنطق. إنّ الظواهر الشعبية في حاجة إلى دراسات رياضية ومنطقية وسيميولوجية تسمح بتصنيفها بطريقة جيدة قبل الشروع في أي مغامرة تفسيرية أو تأويلية.

٧ ـ إنّه مفهوم واقعي وموضوعي. كما يسمح بدراسة الظواهر التواصلية كمادّة علمية محسوسة يمكن قياسها على الرغم من تداخلها مع الأبعاد الروحية والرمزية.

٨ ـ لقد أكّدت اللسانيات والسيميولوجيا فعاليّتهما في دراسة الظواهر

التواصلية البشرية، ويبقى التساؤل: فلماذا لا توظّف هذه الدراسات والمناهج لصالح التواصل الشعبي؟

٩ ـ يجمع المفهوم بين مفهومين متناقضين ظاهريّاً، التواصل الذي هو خاصّية بشرية، والشعبي الذي هو ظاهرة محلّية واجتماعية.

لكلّ هذه الاعتبارات يمكن اعتبار مفهوم التواصل الشعبي أداة علمية أكثر موضوعية وأكثر فعالية في دراسة أنماط التبادل الرمزي داخل المجتمعات وداخل الشرائح الاجتماعية.

ـ خصائص التواصل الشعبي

إنّ أهمّ المميّزات، التي ينفرد بها التواصل الشعبي عن غيره من أنماط التواصل، هي كالتالي:

١ ـ ينبني التواصل الشعبي على محورية الجسد كوسيط. وأهمّ الأنساق المرتبطة بالجسد:

ـ **أنساق لغوية** تشكّل موضوعاً للّسانيات والسوسيو ـ لسانيات والتداوليات (نكت، أمثال، حكايات، أناشيد..)

ـ **أنساق غير لغوية بصرية،** مثل الإيماء، الرقص، الحنّاء، اللباس، التموضع في الفضاء، فنون شعبية...

ـ **أنساق غير لغوية سمعية،** مثل الموسيقى، المحاكاة الصوتية، الضجيج الرمزي، الصراخ، الغناء...

ـ **أنساق شمّية،** مثل العطور والروائح حسب العادات الدينية والطقوس التواصلية التقليدية، روائح الأطعمة، روائح إشهارية...

ـ **أنساق ذوقية،** مثل الطبخ، رمزية المأكولات، رمزية الخضار والفواكه واللحوم والمشروبات، طقوس الأكل والشرب..

ـ **أنساق لمسيّة،** مثل التحية، القبلة، العراك، الطب..

ـ **أنساق مرتبطة برمزية الأشياء** والآلات واللعب.

ـ **أنساق مرتبطة برمزية الفضاء** (مساجد، حمّامات، الديكور المنزلي..).

ومن المؤكّد أنّ محورية الجسد تنفي الاستغلال الشعبي للوسائط التواصلية الأخرى، كالكتابة، والمذياع، والتلفزة، والهاتف...

٢ ـ يتميز التواصل الشعبي بالاستمرارية والتجدّد، استمرارية زمانية بين الماضي والحاضر والمستقبل، ومكانية بين المجتمعات المختلفة. أمّا التجدّد، فهو تجدُّد الأفكار والوسائط والمعطيات.

٣ ـ لا يخضع التواصل الشعبي لأيّ شكل من أشكال التنميط الجماهيري. إنّه تواصل الاختلاف والتعدُّدية.

٤ ـ وهو كذلك يجمع بين البعد الكوني والبعد المحلّي. فكلّ البشر يتقاسمون الجسد، ولكنّ المجتمعات تختلف من خلال العلاقات الداخلية ومن خلال أنماط التبادل الرمزي.

٥ ـ وأهمّ فضاءات التواصل الشعبي هي العائلة، والشارع، والفضاءات العمومية، والساحات العمومية..

٦ ـ يبقى التواصل الشعبي كأقدم صنف تواصلي عرفته البشرية.

٧ ـ ومن خصائصه كذلك أنّه غير جماهيري، ثُنائيّ الجانب، تحكمه ضوابط التواصل الأفقي، وينبني على استغلال أنساق مختلفة ومتنوّعة.

٨ ـ يبقى التواصل الشعبي كنوع من أنواع التواصل العامّ.

٩ ـ ولا يمكنه التحقُّق إلّا في زمان معين (الآن) ومكان محدّد (هنا).

رابعاً: إشكالية المنهج

إذا كان العلم نسقاً معرفيّاً يجمع بين الموضوع المعرفي ومنهج البحث، فإنّ نظرية التواصل الشعبي، التي تسعى إلى أن تكون علماً، تتكون من موضوع هو مظاهر التواصل الشعبي اليومي، ومنهجُه وصفي وتحليلي وتصنيفي.

يعتمد الوصف على الملاحظة وجمع المعطيات على شكل متن محدّد المعالم. ويتمّ هذا الجمع من خلال استعمال الاستمارات وآلات التسجيل الصوتي والبصري على شكل تقارير مباشرة، أو تسجيلات غير مباشرة.

أمّا التصنيف، فينبني على بنية التقابلات التعبيرية والدلالية وعلى المقارنات بين المعطيات المستقاة وبين تصريحات المخبرين.

ويهدف التحليل إلى إبراز الخصائص النسقية المميزة لكلّ أنساق التواصل.

ويبقى الهدف الأسمى هو بناء تصوُّر علمي موضوعي حول كلّ الظواهر التواصلية الشعبية.

وهنا يمكن التأكيد أنّه يتحتّم على نظرية التواصل الشعبي أن تستفيد من العلوم الإنسانية والاجتماعية الأخرى، مثل اللسانيات، والسيميولوجيا، وعلم الاجتماع، والأنثروبولوجيا، وعلم النفس.. كما إنّها تستطيع الاعتماد على المناهج وعلى الاكتشافات العلمية الخاصة بالعلوم البيولوجية والفيزيائية.

ونحن نرى أنّ الاعتماد على العلوم الأخرى ليس إلّا مرحليّاً؛ حيث إنّ النظرية المذكورة سوف تبني موضوعها الخاصّ ومناهجها المكتملة الخاصّة بها.

وعلى الرغم من وضوح كلّ هذه الاعتبارات، تبقى مجموعة من التساؤلات ذات مشروعية هنا:

١ ـ هل التواصل الشعبي قابل للتحليل بوسائل معرفية آتية من حقول معرفية أجنبية؟

٢ ـ هل يمكن جمع المعطيات من دون تشويهها؟

وما مدى رغبة المخبرين الشعبيّين في المشاركة في المشروع؟

٣ ـ هل باستطاعة السلطات العلمية والسياسية الاعتراف بضرورة وبحتمية الاهتمام بهذه القضايا؟

٤ ـ ما مدى تأثير التواصل الشعبي في أشكال التواصل الأخرى (الكتابة، التواصل الجماهيري، التواصل عبر الإنترنت...) وما مدى تأثُّره وتفاعله معها؟

ويبقى التساؤل الأكثر أهمّية هو: ما الذي ستستفيده الظواهر الشعبية ونظرية التواصل من هذه النظرية؟

إنّ مشروعية هذه التساؤلات تؤكّد اقتناعنا بحتمية الاهتمام بالظواهر الثقافية والروحية وبالموروث الحضاري للبشرية وللمجتمعات، من خلال وجهة نظر أكثر مسؤولية وأكثر علمية، ومن خلال الوسائل التكنولوجية المتاحة اليوم.

خاتمـة

لقد أتاحت لنا السطور السابقة بعض التفاصيل حول قضايا التواصل ووظائفه، وحول خصائص التواصل الشعبي. ويمكن أن نستنتج أنّ هذه الظاهرة، على الرغم من بداهتها ووجودها في الحياة اليومية، لم تحظَ بدراسة علمية دقيقة. وقد عمّ منذ سنوات وعقود مفهوم الثقافة الشعبية، الذي يبقى مفهوماً شاسعاً وعامّاً، وبالتالي، خالياً من كلّ بُعد إجرائي وعلمي يسمح بدراسة حقيقية ذات مردودية للظواهر التواصلية والرمزية الشعبية.

ولعلّه من المناسب في هذا الإطار التأكيد أنّ الإنسان هو الهدف الأوّل والأخير لجميع العلوم، ولذا من الهامّ جدّاً أن نعتبر مفهوم التواصل الشعبي مشروعاً حضارياً وثقافياً سوف يساهم في تطوُّر مجالات مختلفة، فنّية كانت (مسرح، سينما، أدب)، أو علمية (لسانيات، جغرافيا، تاريخ..)، أو اجتماعية (جمعيات ثقافية، جمعيات محاربة الأمّية...)، وسوف يساهم في مواجهة الاستعمار الثقافي واقتحام التواصل الثقافي بين الشعوب من دون أي مركّب نقص.

(١٥)

التواصل والتواصل السياسي(*)

عبد الجليل الأزدي(**)

تطمح هذه المقالة إلى إلقاء بعض الضوء على مكوّنات وأنساق التواصل عموماً، والتواصل السياسي بصفة خاصّة. وغنيٌّ عن البيان أنّ أشكال وأنماط وأنساق تبادل الرسائل شديدة التنوُّع والاختلاف والتباين، بدءاً من التواصل اللفظي وصولاً إلى التواصل السلكي واللاسلكي، مروراً بجميع أشكال تبادل العلامات والأدلّة اللفظية وغير اللفظية. وعلاوة على ذلك، يوجد التواصل في كلّ مكان وبين جميع الكائنات الحية، وتستعمل فيه أدوات ووسائل وشفرات متعدّدة، ويُستعلن في جميع الممارسات المجتمعية مهما كان المستوى المجتمعي الذي تنتمي إليه: المستوى الاقتصادي، المستوى السياسي، المستوى الأيديولوجي. وأمام هذه التوسيمات الأوّلية، ينطرح سؤالان نعتقد أنّ لهما أهمّيةً استثنائية:

يقول **السؤال الأول**: هل يمكن إرجاع جميع أنماط التواصل المتباينة إلى نموذج واحد ووحيد؟ مع العلم أنّ البحث عن النموذج يتحدّد بصفته بحثاً عن القوانين والآليات، التي تتحكّم بجميع أنساق التواصل مهما تعدّدت وتباينت. والوصول إلى النموذج ـ القانون معناه في المحصّلة النهائية الوصول إلى النظرية: نظرية التواصل تحديداً.

(*) نشرت هذه المقالة ضمن ملف: «في التواصل،» في: **فكر ونقد**، العدد ٣٦ (شباط/ فبراير ٢٠٠١).

(**) باحث عربي.

أمّا **السؤال الثاني**، فيستفهم عمّا يميّز التواصل السياسي عن غيره من أشكال التواصل الأخرى، كالتواصل اللغوي العادي، والجسدي، والحركي، والأدبي، والفلسفي، والقانوني، والسينمائي، والمسرحي، والإشاري، والإذاعي، والتلفزي. . . إلخ. وإنْ شئنا اقتصاد القول، نقول: ما الذي يجعل تواصلاً معيّناً تواصلاً سياسياً بحصر المعنى؟

أولاً: معطيات تاريخية

منذ البدء كان التواصل. لكنّ البحث فيه وعن أنساقه ونظريته حديث نسبياً ترافق مع وصول الرأسمالية إلى لحظتها الإمبريالية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وعثر على بعض مقدّماته ودعائمه في الأبحاث التي أمْلَتها هذه المرحلة على حقلَي الفيزياء والرياضيات: حساب الاحتمالات، واحتمال الحدث، وإمكانات قياس هذا الاحتمال؛ وهي الأبحاث التي تستعلن في مداخلات أندريه ماركوف، ولود فيغ بولتزمان، ورالف هارتلي، وغيرهم. . وقد عرف البحث في التواصل نقلة نوعية في زمن آخر، هو بالتحديد زمن ما قبل الحرب الإمبريالية الثانية، وذلك نتيجة التعاون والشراكة العلمية بين المهتمّين بالرياضيات ومهندسي التواصل عبر المسافات. وإذا كان هذا التعاون قد أثمر، من جهة أولى، مساهمات ذات أهمّية في المجالين معاً وفي ملاقيهما كذلك، فقد أملى من جهة ثانية النظر في جميع الخصوصيات النظرية، التي تسم مجمل أنساق الإشارات والعلامات المستعملة لأغراض تواصلية، سواء من لدن الكائنات الحية أم من قبل الكائنات التقنية. ومع تدشين هذا المجال المعرفي المستجدّ، انكبّ منظِّرُو التواصل على التواصل اللساني بمنظور جديد ساهمت في إغنائه كذلك مستجدّات الفكر والنظر في حقل اللسانيات، الذي عمل من جهته على ترميم أطروحاته، وتشذيب تصوُّراته، وتنقيح أدواته المفاهيمية انطلاقاً من النماذج التي اقترحها أهل الرياضيات. وبلغة أخرى، إنّ النماذج التي تمّ تشييدها في حقل الرياضيات كانت تشي للبحث اللساني، البنياني تحديداً، بحدود تحليلاته وافتقار أجهزته المفاهيمية إلى الدقّة المطلوبة، ومن ثمّ، ينكبّ على تجديد مفترضاته وأدواته، بل ويندفع لاستكشاف حقول بحث أخرى، وللتعاطي مع إشكالات جديدة، وخصوصاً ما يهمّ المعنى وأثر السياق فيه، وما يخصّ السمات التمييزية وآثار النفل والتشويش، وما يرتبط بالترجمة

الآلية وعلم النفس اللغوي واللسانيات الاجتماعية. ونشير هنا استباقاً إلى أنّ اللسانيات الاجتماعية مثّلت أحد الحقول المعرفية التي أولت اهتماماً ذا طبيعة خاصة للخطاب والتواصل السياسيَّين.

وإجمالاً، لم يصل البحث في التواصل إلى نظريته أو ما يقترب منها، ولم يشيّد نماذجه المعروفة والمعدودة إلا بدءاً من الأربعينيات، في الولايات المتّحدة تحديداً. ويكفي هنا استحضار قانون ويفر ـ شانون ونظرية معلم الشعريات الحديثة: رومان جاكوبسون، الذي يعود إليه الفضل ـ كما سنرى لاحقاً ـ في إضافة مفهوم السياق إلى خطاطة التواصل. وإذا كانت النماذج المبنية في مجال التواصل قد استتبعت كثيراً من التطبيقات في حقول العلوم الإنسانية بأسرها، فقد استفادت بدورها من التطوُّرات السريعة والمتلاحقة التي شهدها حقل السبرنطيقا.

وإذا كان الأمر كذلك في شأن عموم التواصل، فإنّ الانكباب على التواصل السياسي تخصيصاً لم يشهد انطلاقته إلّا في نهاية الستينيات وبداية السبعينيات، لِما شهدته هذه المرحلة من أحداث جسام (أيار/ مايو ٦٨، حرب الفييتنام وانكسار الإمبريالية الأمريكية وترسانتها العسكرية أمام الطلائع الأولى للمقاتلين الفييتناميين، صعود وانهيار اليسار الجديد، اشتداد وتيرة الحرب الباردة بين الإمبرياليتين الأمريكية والسوفياتية، . . . إلخ). وعلاوة على ذلك، لم يشهد الاهتمام بالتواصل السياسي تطوُّره النوعي إلّا في السنوات العشرين الممتدّة من ١٩٧٠ إلى ١٩٩٠. وسواء في زمن النشأة والولادة أم في زمن التطور، ارتبط هذا الاهتمام دوماً، وبكيفية جوهرية، باللسانيات ومستجدّاتها. وفي هذا السياق، يعرف الجميع أنّ اللسانيات، البنيانية تحديداً، بلغت قمّة ازدهارها في الحقل الثقافي الغربي، والفرنسي تخصيصاً، أواخر الستينيات وفي مستهل السبعينيات، بصفتها فلسفة التعبير عن فشل اليسار الجديد وفلسفة التكنوقراط. وإذا كان رذاذ هذا الازدهار قد ترامى إلى ساحات معرفية متعدّدة: الإناسة، والإثنولوجيا، وعلم الاجتماع، وعلم النفس، والنقد الأدبي، والعلوم السياسية، ودراسة التشكيلات الاجتماعية والنظرية. . . إلخ، فقد نتج عنه ورافقه كذلك اهتمام متزايد بخطاب نوعي وشديد الخصوصية اختلف الناس في تعميده، وتباينوا في تسميته ومقاربته: الخطاب السياسي، والتواصل السياسي، ولغات السياسي، ولغة السياسة، والخطابات السياسية، والخطاب السجالي، والخطاب الصراعي، والخطاب الشقاقي. . . إلخ؛

ومهما تعدّدت الأسماء يبقى المسمّى واحداً، هو: شكل خاصّ من التواصل وممارسة متميزة للّغة، تستمدّ تميُّزها من شخصية المتكلّم (ملك، رئيس، قائد حزبي أو نقابي، برلماني، مستشار، رئيس جماعة، . . . إلخ.) ومن المقام ـ السياق الذي تتمّ فيه، ومن اللغة الواصفة والمعجم وأشياء أخرى. غير أنّ اللافت للنظر هو الارتقاء السريع لهذا الاهتمام إلى مستوى التخصُّص مع بعض حلقات ومجموعات البحث، مثلما تشهد على ذلك «مجموعة البحث في اللسانيات الاجتماعية» بجامعة روان، التي ضمّت من الأعضاء باحثين متميّزين من حجم وعيار ج. ب. مارسيليزي، ول. كسيان، وب. كاردان، إن شئنا ألّا نذكر إلّا البعض ممّن يشهد لهم بباعهم الطويل ومتاعهم الثقيل في التصدّي للتواصل السياسي بالمقاربة والتحليل. وفوق ذلك، وصل التخصُّص في هذا المضمار إلى درجة تتيح القول إنّ تحليل الخطاب في فرنسا كان على نطاق واسع تحليلاً للخطابات السياسية والنقابية. والأمثلة على ذلك كثيرة، ولا يسمح المجال بسردها. لذلك، يمكن الاكتفاء بشاهد إن كان الأمر يحتاج إلى شهادة: بعض أعداد مجلة **لغات** (*Langages*)، وبصفة استثنائية: العدد ٢٣ الصادر سنة ١٩٧١، والعدد ٤٦ الصادر سنة ١٩٧٦. وقد نقتصر في المحاكمة للقول إنّ ارتقاء سؤال الخطاب ـ التواصل السياسي إلى مرتبة الاختصاص تزامن مع ظهور أسئلة أخرى تطال العتبات والمقدّمات والضفاف والدليل والنصّ والبنية والمُضمر والمسكوت عنه، التي ارتقت بدورها إلى مرتبة التخصُّصات، والتخصُّص هنا وهناك شكّل رفيق صعود رأسمالية الدولة الاحتكارية، وبزوغ مفهوم الاختصاص العلمي والمعرفي الضيق، وتسوُّد المثقّف التقني، الذي مثّل استطالة في حقل الممارسات الثقافية للسياسي التكنوقراطي.

ينضاف إلى السابق أنّ التطور الذي عرفه تحليل التواصل السياسي على امتداد عشرين سنة ١٩٧٠ ـ ١٩٩٠، عثر على دعاماته ضمن التطور الحاصل في اللسانيات، وبكيفية خاصّة النظريات الوافدة من وراء البحار، والتي صادفت في فرنسا طقساً ثقافيّاً جميلاً يُغري بالسياحة. غير أنّ التطور الذي عرفه هذا الحقل في هذه الحقبة بالذات لم يكن تطوراً متصلاً، بل منفصلاً بمعنى ما. إذ في الإمكان ـ كما يشهد بذلك واقع الحال ـ التمييز داخل هذا المدى الزمني بين مرحلتين:

تمتدّ **المرحلة الأولى** من ١٩٧٠ إلى ١٩٨٠، وانكبّ فيها المشتغلون

بالحقّ على إغناء وإخصاب إشكالية التواصل السياسي استناداً إلى اعتبارات لسانية وتاريخية، وقصروا اهتماماتهم على الكلمات والحديث والتحدُّث، بمعنى إنتاج الخطاب والعلامة التمييزية للموضوع. وقد استمرّت اهتمامات هذه المرحلة ومشاغلها حاضرة وسائدة إلى الآن، لا في الحقل الثقافي الغربي والأنغلوسكسوني فحسب، أي في بلدان المركز، وإنّما استمرّت كذلك حاضرة وسائدة عند محلّلي اللغة السياسية في بلدان الأطراف والهوامش، أي بلدان نمط الإنتاج الثقافي التبعي المشروط بنمط الإنتاج الكولونيالي.

أمّا **المرحلة الثانية**: ١٩٨١ ـ ١٩٩٠، فقد قدّمت مداخلات ومقاربات تزعم الانتساب إلى شكل من التداوليات، هو تحديداً التداوليات اللسانية أو النصّية. ومن ثمّ، وجّهت عنايتها شطر البعد التداولي ـ الاجتماعي للخطاب السياسي على صعيد سيناريوهاته ورهاناته واستراتيجياته بصدد الوضع القائم والممكن، وبصدد الراهن والآفاق.

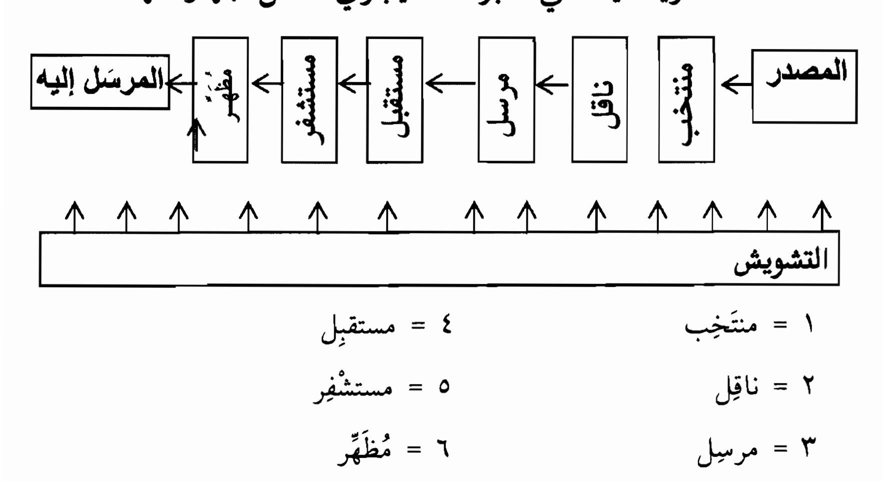
لقد سبقت الإشارة إلى أنّ مشاغل المرحلة الأولى واهتماماتها شكّلت، ولا تزال، لحظة مهيمنة في تحليل التواصل السياسي. وفي سياق هذه الهيمنة تتمّ مقاربة اشتغال اللغة في السياسة انطلاقاً ممّا يراه الباحث كلمات شاهدة في/وعلى مرحلة، أو كلمات جوهرية في لغة حزب، أو نقابة، أو طائفة، أو مؤسّسة سياسية، أو شخص مسؤول سياسيّاً ضمن هيئة من الهيئات السياسية. هكذا مثلاً تمّت مقاربة كلمات مثل: شعب، إضراب، ثورة، تضامن،... في علائقها واستعمالاتها ووظائفها وتواترها وتطوُّرها وقيمتها، بغية استكشاف تميُّز الخطاب السياسي في ذاته وفي علائقه مع خطابات أخرى. وضمن هذا السياق تتموقع الدراسات التي انكبّت على معجم الشيوعيّين بين ١٩٢٠ و١٩٤٠، وعلى المعجم المتخلل لمنشورات اليسار واليسار الجديد إبّان انتفاضة ١٩٦٨، ومعجم الصحافة الجزائرية خلال ثورة المليون شهيد المجيدة ١٩٥٤ ـ ١٩٦١. وفي مدار هذه الدراسات والأبحاث، لا مجال للريب في الدور الطليعي والريادي الذي مارسته أطروحة ج. دوبوا: **المعجم السياسي والاجتماعي في فرنسا من ١٨٦٩ إلى ١٨٧٢**، التي أصبحت منذ صدورها مرجعاً لا غنى عنه للمهتمّين بالخطاب السياسي. وقد انضافت إليها في العقد الثامن من هذا القرن مجلّة **كلمات** (*Mots*)، وهي مجلّة «مختبر المعجميات السياسية» بالمدرسة العليا في فونتاي ـ سان كلود، التي قدّمت

بين دفّتيها مداخلات كبيرة القيمة وعظيمة الأهمّية في شأن التواصل السياسي وخصوصيات اشتغال اللغة في سطوره المنطوقة والمكتوبة.

ثانياً: نماذج مقترحة

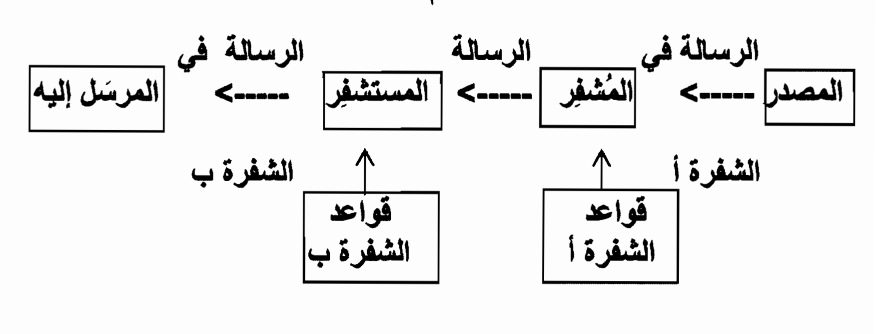
تمّت الإشارة آنفاً إلى أنّ البحث في التواصل يتوخّى بلوغ قوانينه وصياغتها في نماذج ونظريات لا تكتفي، أو لا يكفيها المستوى الوصفي، وإنّما تطمح إلى الإمساك بالآليات التي تتحكّم بالتواصل، وتشكّل القانون المنظّم له. والنماذج التي اقترحت متعدّدة بتعدّد المجالات: الرياضيات، والترجمة، واللسانيات، والمواصلات السلكية واللاسلكية، . . . إلخ. وقد صيغ معظم هذه النماذج في خطاطات يمكن تقديم البعض منها كالآتي:

١ ـ الخطاطة الرياضية التي تعبّر عمّا يجري داخل جهاز الهاتف



١ = منتَخِب
٢ = ناقِل
٣ = مرسِل
٤ = مستقبِل
٥ = مستشْفِر
٦ = مُظَهِّر

٢ ـ خطاطة الترجمة وتضيف مفهوم إعادة تشفير الرسالة



وتبعاً لملاحظة أصحاب **معجم اللسانيات**، فإنّ المرسِل والمرسَل إليه في هذا النمط من التواصل لا يتوافران على شفرة واحدة.

٣ ـ الخطاطة اللسانية

شيّدها رومان جاكوبسون عبر إضافة مفهومين: **الأول** مفهوم السياق أو المرجع الذي قد يكون لفظياً أو قابلاً لأن يكون لفظياً؛ **والثاني** مفهوم الصلة، أي القناة المادّية والرابط النفسي بين المرسِل والمرسل إليه. وتسمح الصلة بإقامة التواصل والحفاظ عليه وتمديده:

السياق

المرسِل ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ الرسالة ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ المرسل إليه

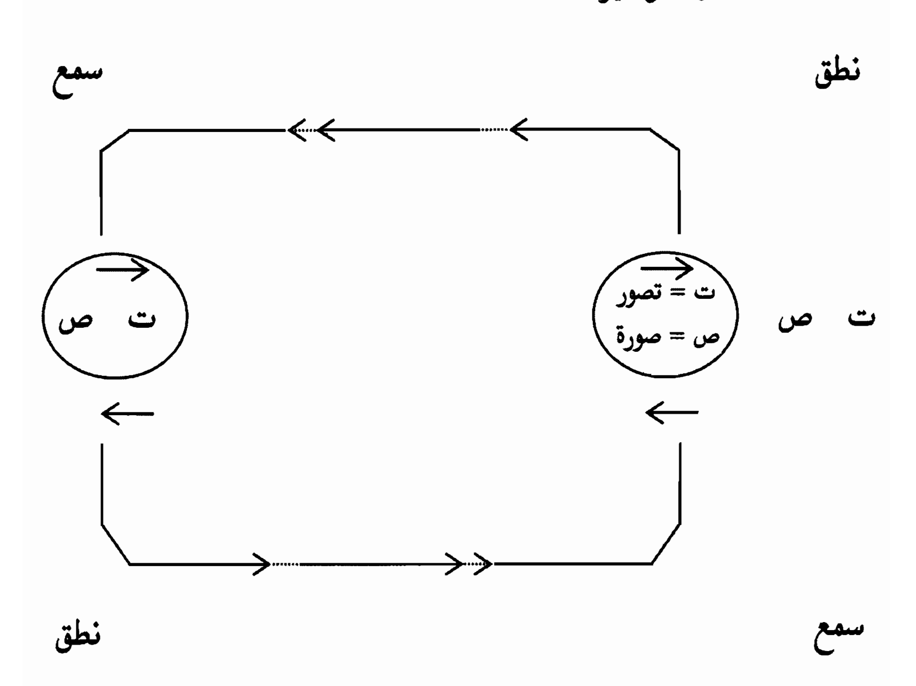
الصلة

الشفرة

وفي سبيل امتلاك بعض الوضوح الضروري بخصوص مفهوم السياق من الملائم طرح المشاكل والقضايا المرتبطة به. فالسياق مكوّن بنيوي جوهري في جميع عمليات التواصل، لكنه معقّد، ويبلغ تعقيده غايته حين يتعلّق الأمر بالتواصل المكتوب، أي عند محاولة تصوّر سياق النصّ (أدبي، فلسفي، . . . إلخ). وفي إمكان هذا التصور ـ في حالة النصّ الأدبي مثلاً ـ أن يتبع مسارين: المسار **الأول** يعطي السياقَ النصّي معنى ضيقاً، ويومئ إلى المحيط الذي يشكّله مجموع النصّ الأدبي حين دراسة جزء منه. ومعنى هذا أنّ السياق النصّي هنا يبنى بتقسيم النصّ إلى فصل وأجزاء وأبواب ومقاطع وفقرات. وتبعاً لذلك، فإنّ كلّ تفسير خارج السياق لا يمكن أن يكون إلّا هرطقة. أمّا المسار **الثاني**، فيعطي السياقَ النصّي معنى متّسعاً مشيراً إلى ما أصبح معروفاً تحت مفهوم التناصّ، أي «نسيج العلاقات التي تقيمها عملية الكتابة ـ القراءة بين نصوص متوازية أو متعارضة. وهذا التداخل نسبي، مثل عملية القراءة نفسها، طالما أنه يستدعي السياق المجتمعي الثقافي للباثّ والمتلقّي، ويستدعي أيديولوجيتهما».

وتمثّل الشروط التاريخية مرجعاً آخر وسياقاً متميّزاً. ولأنّه غير لفظي وغير لغوي، فإنّه يطرح بدوره الكثير من المتاعب والصعوبات، التي يقدّم القارئ لحلّها بعض الفرضيات المرتبطة بالسياق المقامي للكاتب. والسياق هذا يطرح علائق الإنسان بالواقع من منفذ اللغة وعبرها، ومن ثمّ، يشمل رؤى العالم عند منتجي النصوص وعند أولئك الذين يقومون بتفعيل هذا الإنتاج وتنشيطه من خلال عملية القراءة. وبناءً على ذلك، نقتصد القول لنقول بتحيُّز القراءة وعدم براءتها، أو حسب عبارة عبد الفتاح كيليطو «كلّ القراءات مغرضة». وهي عامل فاعل وجوهري في إنتاج المعنى ودينامية التدلال. «إنّ الكتابة والقراءة تسندهما عمليات نفسية غير معروفة بما فيه الكفاية، وتسندهما أيضاً عمليات أيديولوجية لا يمكن تجريدها إذا أردنا أن نقدم بصددها كشفاً ماديّاً».

٤ ـ خطاطة دو سوسّير



يمثّل هذا المدار المقفل تداول الكلام الإنساني بين متخاطبين: زيد وعمرو. ويرى دو سوسّير أنّ منطلق هذا المدار يوجد في دماغ أحد

المتخاطبين، حيث توجد وقائع الوعي التي يدعوها: تصورات، والتي يتمّ ضمّها إلى تمثيلات الأدلّة اللغوية أو الصور السمعية التي تعبّر عنها. كلّ تصوُّر معطى يثير في الدماغ صورة سمعية مطابقة له، وهذه ظاهرة نفسية، ثم يرسل الدماغ إلى أعضاء النطق ما يتواءم مع الصورة ضمن عملية فيزيولوجية؛ وحينها تنطلق الذبذبات الصوتية من فم زيدٍ إلى أذن عمرو. وفي النهاية، يتبع المدار عند عمرو مساراً عكسياً: من الأذن إلى الدماغ، ومن الصورة السمعية إلى التصور المطابق؛ وإذا نطق عمرو بدوره، فإنّ سيرورة العملية ستتبع المراحل نفسها التي تمّ وصفها سابقاً. ومن البيّن أنّ الدماغ يحتلّ مقاماً مركزيّاً في العملية برمّتها، إذ إنّه، في الوقت نفسه، يقوم بأدوار المرسل والمستقبل، وفيه تتمّ عمليات التشفير والاستشفار، وضِمنه تختزن الشفرة ومكوّناتها وتتسلسل عمليات «البحث في الذاكرة». وبهذه المعاني مجتمعة يشكّل الدماغ المحرّك الأول، أو العقل الفعّال بلغة الفلسفة العربية الإسلامية.

ثالثاً: التواصل: المكوّنات والنسق العام

يتّضح ممّا سبق أنّ التواصل انتقال رسالة من باثٍّ إلى متلقٍّ يمتلكان معاً شفرة ضرورية لنقل هذه الرسالة. والمشاركون في التواصل أو عوامل التواصل تدعوهم النظرية، مكوّنات عملية التواصل: المصدر، والمشفر، والمرسل، والصلة، والمتلقّي، والمستشفر، والمرسل إليه، والبثّ، والإرسال، والتلقّي. والتقارب بين دلالات أسماء بعض هذه المكوّنات لا يعني عدم إمكان التمييز بينها.

وتتضمّن الشفرة مجموع قواعد الربط الخاصة بنسق متميّز من الأدلّة. وبدهي أنّ اللغات الطبيعية تشتمل على عدد من الصويتات والمورفيمات والقواعد التي تتيح الربط بينها، أي الشفرة مقابل الكلام الذي يأخذ قوامه في الأحاديث المنجزة والمتحققة أو الرسائل (دو سوسّير، إميل بنفنست). والشفرة اتّفاقية دوماً وأبداً، ولا تنجلي إلّا عند تحقُّقها الملموس في رسائل. وتتحدّد ممكنات كلّ شفرة في الآتي:

أ ـ يمكن أن تتضمّن الشفرة عدداً محدوداً من الأدلّة وقواعد الربط بينها.

ب ـ يمكن أن تكون مكوّنات الشفرة وقواعد الربط بينها مرتفعة العدد.

ج ـ يمكن أن يتقلّص حجم المشتركين في شفرة واحدة ليصل إلى اثنين كحدٍّ أدنى.

ويشير مصطلح الصلة إلى الدعامات المادّية، التي لا يمكن إطلاقاً الاستغناء عنها لتنتقل الشفرة من الاحتمال والإمكان إلى التحقُّق والواقع، أي لتأخذ شكل رسالة. ففي ما يخصّ التواصل اللفظي أو الإذاعي مثلاً، يشكّل الهواء دعامة ضرورية، وفي المقابل، تشكّل الأسلاك صلة مادّية في مجال التواصل عبر الهاتف والتلغراف.

أمّا مصطلح الباثّ، فينصرف في الأغلب الأعمّ إلى الدلالة على مصدر الرسالة، أي المكان الذي تتبلور فيه. إنه الدماغ البشري تبعاً للمدار المقفل الذي بناه دو سوسّير كتجريد لعملية التواصل. ويتضمّن الباثّ بمعناه الحصري إواليات تشفير الرسالة وجهاز البثّ نفسه: جهاز النطق، مكبّر الصوت، المذياع. . . إلخ. والجوهري بخصوص هذا المكوّن يتمثّل في أنّه يشكّل الموقع، الذي تتمّ فيه عملية التشفير تحديداً: أي عملية انتقاء الأدلّة المنتمية إلى الشفرة، والربط بينها، وإرسالها بعد ذلك في اتّجاه المتلقّي ـ المرسَل إليه.

وضمن معنى موسّع، يدلّ مصطلح المتلقّي على جميع إواليات استقبال الرسالة، أي على ما يسمّى جهاز الاستقبال ـ الاستشفار، الأذن، في حال التواصل اللفظي الشفوي، العين، في حال التواصل البصري: القراءة واستقبال الأدلة اللفظية وغير اللفظية، الجهاز اللاقط ومكبّر الصوت في حال المذياع، . . . إلخ؛ وعند حصر معنى المتلقّي، فإنّه يدلّ على من يستقبل الرسالة: الدماغ البشري حسب أطروحة دو سوسّير. وإذا كان الباثّ ـ المرسل يستمدّ قوام جوهره من موقعه في التشفير وانتقاء الأدلّة والربط بينها، فإنّ المتلقّي ـ المرسل إليه يستمدّ قوامه التامّ من الدور المركزي، الذي يقوم به في عملية حلّ الشفرة: الاستشفار، إذ هو المسؤول عن عملية «البحث في الذاكرة» عن عناصر الشفرة التي تمّ توظيفها لنقل الرسالة. وفي إمكانه أن يضطلع من جهته بوظيفة المصدر ـ الباثّ ـ المرسل عن طريق استخدام الصلة نفسها، وهذا تحديداً ما يحصل على صعيد التواصل اللفظي. وعلى صعيد آخر، يوجد إمكان

آخر مختلف، قوامه نقل رسالة واحدة بِنَسَقٍ مُرَحَّلٍ وبصلات متتالية مختلفة مع ما يستتبعه ذلك من اختلاف على صعيد عمليات التشفير والاستشفار المتلاحقة. والمثال هنا مجموع المواضعات المنظّمة لتبادل الأدلّة الضوئية والكهربائية والصوتية، التي تعرف تحت اسم المورس؛ ذلك أنّ الرسالة المنتسبة إلى هذه «اللغة» تبثّ أدلّتها عبر الأسلاك الكهربائية، ويُعاد نقلها بأدلّة مكتوبة تفكّ شفرتها، ليعاد من جديد تشفيرها في متتاليات صوتية. ونتيجة استثمار عمليات متلاحقة ومتتابعة، يكون احتمال الخطأ وارداً. ويبقى هذا الاحتمال وارداً كذلك على الرغم من استخدام صلة واحدة. والمقصود بهذا الاحتمال أنّ الرسالة، التي وقع تشييدها في المصدر، لا تصل سليمة وتامّة إلى مصبّها المقصود. فمن المعروف، تبعاً للخطاطة الرياضية في التواصل، أنّ انحرافات عديدة مرتبطة بخلل في أجهزة الإرسال أو الاستقبال يمكنها أن تتدخّل للتشويش على الرسالة وعلى عملية التواصل برمّتها. وتطال هذه الانحرافات اللحظات الجوهرية الثلاث: البثّ والنقل والتلقّي، وينجم عنها أحياناً ضياع جزء من الرسالة، الذي يترتّب عليه بالتالي انقطاع التواصل وعدم تحقُّقه على الوجه المطلوب. وفي أفق امتلاك بعض الوضوح الضروري، من الملائم هنا إلقاء بعض الإضاءات على معنى التشويش والوسائل التي تكتشفه وتصحّحه. وهو ما يقتضي، قبل هذا وذاك، إضاءة معنى الخبر والنقل.

رابعاً: التشويش ونقصان كمّية الخبر ووسائل التصحيح

يقول **معجم اللسانيات** إنّ التشويش في نظرية التواصل هو ضياع للخبر ناتج عن اضطراب في مدار التواصل. ويتوكّأ هذا التحديد على تصوُّر نظري لا يرى من معنى للرسالة إلّا معناها كمتتالية من الأدلّة والعلامات والرموز المتنقلة بين مرسل ومستقبل عبر صلة تشكّل الدعامة المادّية للتواصل. ومن ثمّ، تنشغل نظرية التواصل بطائفة من الأسئلة التي تهمّ عدد الرسائل التي تتيحها شفرة معطاة، والزمن الذي يستغرقه التواصل، وشرط الفعالية القصوى للبثّ والإرسال، وكمّية الخبر المبثوث في علائقه بمصدر البثّ أو جهاز الإرسال. وتكشف مجمل الإجابات المقترحة أنّ الدلالة المتداولة لمصطلح الخبر، التي تومئ إلى ما تمّ نقله، متباعدة عن المعنى التقني والدقيق لمفهوم الخبر. والأخير قابل للقياس على الصعيد الكمّي عن طريق وحدة التعداد بالدقيقة: (bit)، وهي وحدة تستثمَر بكيفية خاصّة في التعداد

المرتبط بالآلات الإلكترونية. ويقول القياس إنّ هذه الكمّية متغيرة، تبدأ من ٥٠ وحدة في الدقيقة، مثلما الأمر في التلغراف، وتصل إلى ستة ملايين وحدة في الدقيقة كما الشأن في الوسائل السمعية البصرية. وقد يطرأ عطب أو خلل أو تشويش يترتّب عليه نقصان كمّية الخبر، وأحياناً، انقطاع التواصل. وفي سبيل إيقاف الأعطاب المتحلّلة لسلسلة البثّ والإرسال، تستخدم طريقتان متكاملتان بمقتضاهما تعدل الرسالة أو تستخدم أدوات وأجهزة اكتشاف العطب وتصحيح الخطأ.

فعلى افتراض أنّ التواصل تمّ على ما يرام بين زيد وعمرو، فإنّ نتيجة ذلك الطبيعية والمنطقية هي تساوي كمّية الخبر بينهما. أمّا إذا كانت الصلة لَجِبَةً ومشوشةً أو بها عطب، فإنّ الخبر الذي يتلقّاه عمرو ينقص في حجمه وكمّه عمّا بثّه زيد وأرسله. ومن ثمّ، يتعيّن تقويم الصلة والبحث عن الشروط التي تضمن تواصلاً تامّاً يحافظ على الخبر المنقول منذ بدء الإرسال إلى حين الاستقبال. وباللجوء إلى لغة المنطق والرياضيات، يتبيّن ضمن مستوى أول أنّ الخبر كمّ موجب أو سالب يمكن صياغته على النحو التالي:

$$R(X, Y) = H(X) + H(Y) - H(XY) = H(Y) - H(Y/X).$$

يشير الحرف (H) إلى كمّ الخبر المنقول الذي بثّه المرسل، وتشير H(X/Y) إلى كمّ الخبر الشرطي للمرسل. وحين يكون كمّ الخبر المنقول سالباً، تنفصل أو تستقلّ الكمّية المتلقّاة (Y) عن الكمّية المرسلة (X)، ولا يعود بينهما أيّ ارتباط. أمّا إذا كان موجباً، فإنّ قانون التساوي هو الذي يسود العلاقة بين (X) و(Y).

ويتبيّن ضمن مستوى ثانٍ أنّ للخبر المنقول وظيفة ذات أبعاد مرتبطة بمصدر وصلة البثّ. وفي حالة وجود الصلة يغدو في الإمكان تبيُّن المصدر أو المصادر التي تتيح أقصى ما يمكن من التواصل، أي تحافظ على الحدّ الأقصى من الخبر المنقول. وهذه القيمة يدعوها اللسانيُّون وعلماء التواصل ومنظِّرُوه: قدرة الصلة، وهو مفهوم استخلصه أوّل الأمر س. و. شانون، وقام بتأصيله وصياغته في المعادلة التالية:

$$C = W \log 2\left(1 + \frac{S}{N}\right)$$

$$= C = W\log_2$$

تدلّ (W) على قدرة الصلة، و(S) على قوّة الدليل المرسل، و(N) على قوة التشويش وحجمه. وترتبط صلاحية هذه القاعدة بالطابع الاتفاقي لمتوالية الأدلّة التي يتمّ بثّها. ويتعيّن بعد ذلك تحديد الباثّ الذي ينجز الحدّ الأقصى، وهو الذي تدعوه النظرية: الباثّ المتكيّف أو المتآلف.

وفي مستوى كشف الأعطاب وتصحيح الأخطاء التي تطال عملية التواصل، يبدو التشفير ذا أهمّية كبيرة. ذلك أنّ الشفرة لا تهتمّ فقط بوضع الخبر الذي أرسله المصدر ضمن شكل خاصّ من البثّ، وإنّما تضيف أيضاً متمّماً لهذا الخبر، أي أنها تدرج نوعاً من النفل ـ الحشو، الذي يوفّر إمكان كشف الخطأ وتصحيحه في بعض الأحيان.

وإذا كانت أجهزة الكشف الإلكترونية متعدّدة ومعروفة، فإنّ المكشاف المتميّز والأكثر قدرة على إدراك الأخطاء وتداركها وتصحيحها هو دماغ الإنسان كما أكّدت أطروحة دو سوسّير، وكما يتأكد في مجمل نظريات التواصل. فعند تلقّي مكالمة هاتفية، قد يحدث أن تضيع بعض مقاطع المحادثة، والضياع هذا يُعوَّض ويُصحّح بكيفية لا شعورية في الغالب. وينسحب الأمر نفسه على التواصل المؤجّل، أي الكتابة. وهذا ما يتيح استخلاص نتيجة مفادها أنّ الكلام والكتابة يمثّلان معاً جهازاً للتشفير النافل ـ الحشوي.

وبعد الإضاءات السابقة لآليات ومكوّنات وطرائق اشتغال التواصل وأشكال تجاوز التشويش الذي يحتمل أن يطاله في كلّ لحظة وحين، وكي تتقدّم هذه المداخلة قليلاً، يمكن إرسال السؤال من جديد حول خصوصية التواصل السياسي، والسمات المميّزة له، والاستراتيجيات الخطابية التي يتوكأ عليها لإنجاز مآربه.

خامساً: التواصل السياسي من المناورة إلى المساومة والتضليل

يتوكّأ التواصل السياسي على لغة يناور بها، ويساوم الخصوم والمنافسين، ويضلّل المخاطبين المستهدفين، وله فيها مآرب أخرى. وقد أصبح معروفاً منذ مدّة أنّ التواصل اللغوي عموماً لا يقوم كنشاط سلمي، بقدر ما ينهض كمجال للتناقضات والصراعات والتوتُّرات وممارسة العنف بكيفية متبادلة، كما أصبح متداولاً أنّ ممارسة بعض القواعد واحترام بعض

القيود والإرغامات الخطابية يترتّب عليهما بكيفية طبيعية، أي ضرورية، التحييد والتهميش والإقصاء والإلغاء. وهذا الأمر، الذي صار معروفاً ومتداولاً، يطال بحكم البداهة اشتغال اللغة في الحقل السياسي. ذلك أنّ هذا الأخير يأخذ قوام حقل مكوّن من متنافسين، وتجتاحه باستمرار رهانات قوية على السلطة، علاوة على طبيعته الموسطنة بكيفية كبيرة. وبناءً على ذلك، يشكّل الحقل السياسي موضوع جميع أشكال الفرجة بمعناها المسرحي. ويكفي هنا استحضار برامج تلفزية من نمط «وجهاً لوجه»، والسجالات السياسية بين المرشّحين للرئاسة في الجمهوريات الغربية والعربية، وخُطب ممثّلي الأحزاب السياسية المغربية التي تمّ بثُّها في سياق الانتخابات التشريعية الأخيرة، والبثّ التلفزي لجلسات الأسئلة الشفوية في رحاب مجلس النواب بالمغرب، وهي الجلسات التي تأخذ دائماً شكل مسرحية، لكنّها غير متقنة. صحيح أنّ التلفاز، وهو جهاز أيديولوجي بامتياز، يضطلع بمسؤولية جليلة في الانحراف السياسي الذي أدانه وشجبه الفاعلون السياسيُّون أنفسهم بكيفية دائمة ومنتظمة. لكن لا يقلّ عن ذلك صحّةً أنّنا نعثر هنا على بعض ما يفسّر إخفاق المسرح في بلادنا، أو على الأقلّ محدودية جمهوره، إذ تطغى اللعبة السياسية لتجتاح جميع الحقول، وتستطيل خشبة المسرح البرلماني لتغرق بلعبها المكشوف جُلّ خشبات المسرح، ويتحوّل المثقّفون والفنّانون والمُنتِجُون إلى دجّالين، وفي أحسن الحالات إلى مرتزقة. وكي لا يستغرقنا هذا الأمر، لنعد إلى السطر.

بالعودة إلى السطر، يسترسل القول ليقول إنّ الأدبيات اللسانية المتخصّصة في تحليل هذا الإشكال ومقاربته ضئيلة الحضور مقارنةً بالأدبيات التي انشغلت باشتغال الخطاب السياسي على الصعيدين المعجمي والتحدثي. هذا إذا قصرنا النظر على المجال الفرنسي فقط. أمّا إذا استطال النظر إلى مجالنا الوطني، فلا تخطئ العين ندرة المشتغلين بتحليل الخطاب السياسي، مثلما لا يمكنها أن تخطئ الاختلافات والتباينات على صعيد المنطلقات واستراتيجيات التحليل والمقاربة وعلى مستوى النتائج والخلاصات. ويكفي هنا استحضار مقاربات الأستاذ عبد الرحيم العمري للتواصل السياسي والسيميولوجية السياسية ومقاربة الأستاذ محمد البكري لخطاب الحركة الوطنية المغربية.

والاختلاف في المجالين الفرنسي والوطني لا يمنع من ملاحظة بعض التوجُّهات التحليلية، التي اهتمّت في آنٍ واحد بإلقاء الضوء على التواصل السياسي في شموليته، وأفعال الخطاب التي يوظّفها، والاستراتيجيات الخطابية التي يستثمرها سرّاً وعلانية، كَرهاً أحياناً وأخرى حُبّاً وطواعية. ولدى متابعة سطور هذه الدراسات، يمكن تبيُّن القاسم المشترك بينها والثابت البنيوي فيها. ذلك أنّها، ومن دون استثناء تقريباً، تعتبر التواصل السياسي فضاءً سجالياً وحجاجياً وشقاقياً وجدالياً، وتنظر إليه في الحين ذاته بصفته إغواءً وإغراءً، وترتّب على ذلك نتيجة تعلن أنّ التواصل السياسي فضاء للمناورة؛ ذلك أنّه يسعى إلى ممارسة آثاره اتّكاءً على أساليب ووسائل أبعد ما تكون عن الإقناع وشديدة الانتساب إلى عنف الكلام. فالملتمسات والمقترحات التي يرسلها الخطاب السياسيّ هي في الحقيقة أوامر مقنعة. وليس نافلة من القول هنا إنّ أهل الحل والعقد، أو أهل السياسة، أو ببساطة «أصحاب الوقت»، هم أهل الأمر والنهي من دون منازع. يقود هذا إلى التفكير في أشكال ممارسة العنف الرمزي (بيير بورديو) والسلطة ـ اللوفياثان (Léviathan) الحاضرة بقوة وقسوة في كلّ مكان. غير أنّ هذا لا يشكّل موضوع الفكر والنظر هنا. لذلك نرجئه إلى مكان آخر.

وبناءً على ما سبق، يتّضح أنّ بعض الباحثين ينزعون في أفق إضاءة آليات ممارسة سياسوية إلى لغةٍ منحرفة بهذا القدر أو ذاك. وفي هذا النزوع لا يكتفون بادّعاء الانتساب إلى اللسانيات الاجتماعية فقط، وإنّما يزعمون كذلك الانتساب إلى حقول معرفية أخرى تكفي الإحالة عليها برهاناً وشاهداً على ملاءمة مقارباتهم واستنتاجاتهم. والحقول المعرفية المقصودة هي: التداوليات والفلسفة الاجتماعية وعلم النفس الاجتماعي.

وفي امتداد هذه المقاربات، يعتبر الخطاب السياسي نموذجاً تمثيليّاً بقوة للخطاب الشقاقي. وبهذه الصفة، فهو خطاب يناور ويساوم ويضلّل عبر استثمار آليات ووسائل وأدوات تعثر على تجريدها النظري في مصطلح الاستراتيجيات الخطابية، الذي شكّل حجر الزاوية في مقاربة و. ويند يش للتواصل السياسي ضمن كتابه **الضربة اللفظية القاضية ـ التواصل الشقاقي**. وقد حاول في مدار هذه المقاربة إلقاء الضوء على مسار ومصير خطاب الخصم في خطاب المنافس، أي شكل حضور خطاب الأول في خطاب

الثاني، بما هو حضور يمرّ عبر تلاوين وتنويعات عديدة من المناورة والتلاعب، من بينها:

١ ـ استعمال الخطاب المنقول المباشر مصحوباً بعبارات مثل: زعم أنّ، ذهب إلى، تجرّأ على الدفاع عن. . .، وذلك بهدف استبعاد أطروحات الخصم بكيفية مثلى.

٢ ـ نفي مقترحات (أوامر) الخصم ودحضها وتفنيدها ونقضها عبر اللجوء إلى مختلف الأشكال والصيغ القمينة بذلك.

٣ ـ تقنيع مواقف الخصم عبر إسكات ما لا فائدة فيه أو في معرفته ضمن بعض الشروط، أو عن طريق إفشاء ما يخفيه مضمون خطابه ومنطوقه.

٤ ـ السخرية من خطاب الخصم ومواقفه عبر اللجوء في الكتابة إلى المزدوجات، وعلامات التعجّب، أو الحذف، أو الاستفهام، وهي أدوات تعبّر عن لباقة أنيقة في الهزء والاستهزاء. ويمكن أن تأخذ السخرية شكل «تصنُّع» أي إدراج خطاب الخصم في الخطاب النقيض من دون التصريح بذلك أو إعلانه أو التنبيه عليه، بدعوى الاتّفاق بدءاً وظاهرياً، ولكن بهدف السخرية منه بكيفية نموذجية.

٥ ـ تكتمل ترسانة استراتيجيات «الخطاب الشقاقي» بالتصوّر الهوامي(*) [انظر معجم مصطلحات التحليل النفسي، لابلانش وبنتاليس]. ولا يتعلّق الأمر هنا بتفنيد ملتمس أو مقترح (أمر) فحسب، وإنّما تتمّ كذلك مشاهدة مسرحية محبوكة فيها وضمنها تبنى «صورة شيطانية».

ولا يتّسم التواصل السياسي بالمناورة فحسب، التي تتحقّق عبر الاستراتيجيات السالفة، وإنّما يتميز بخصيصة نوعية أخرى، قوامها المساومة. وقد أثارت اهتمام العديد من الباحثين، الذين انكبّوا على دراسة بعض أفعال اللغة السياحية التي تظهر في هيئة نصيحة لكنّها في الجوهر مناورة. وضمن هؤلاء أزوالد دوكرو، الذي درس من منظور تداولي ظاهرة النصيحة ـ المناورة في خطاب بثّته التلفزة الفرنسية في نهاية حملة جيسكار ديستان

(*) انظر: جان لابلانش وج. ب. بونتاليس، **معجم مصطلحات التحليل النفسي**.

الانتخابية سنة ١٩٧٤، وأثارت انتباهه المتتالية الختامية في هذا الخطاب، وتساءل بصددها مستفهماً عن نيّاتها ومقاصدها الفعلية. يقول جيسكار ديستان:

> «أخيراً، أتمنّى أن أكون رئيساً ديمقراطياً، أقصد بذلك أنّي سأحترم كيفما كانت الحال قرار الاقتراع العام. لا أمارس عليكم أي تهديد وأية مساومة أنتم ستختارون وخياركم سأحترمه».

الخطاب هذا يخيف من دون أن يهدّد، وهذا في الوقت نفسه الذي يتظاهر فيه المرشّح بعدم ممارسة أي تهديد. ومن الأكيد أنّ النيّات والمقاصد هنا محيّرة ومربكة، غير أنّ البدهي أنّها تستهدف الخصم والمنافس مرشّح اليسار السياسي والنقابي فرانسوا ميتران، وذلك لأنّ أحد القادة النقابيّين لاحظ من قبل، ضمن تصريح لافت للأنظار تمّ نقده بشدّة، أنّ نجاح اليمين في الانتخابات ستترتّب عليه اضطرابات اجتماعية. وبناءً على ذلك، يصبح من اليسير في منظور جيسكار ديستان بناء تعارض بين رغبته في ألّا يخيف، والموقف الأقلّ ديمقراطية لمنافسيه الذين يأملون الحصول على الأصوات أو بالأحرى انتزاعها عبر التلويح بالإضرابات والمظاهرات. وهنا تتأتّى المهارة القصوى في رفض اللجوء إلى القوة، ومع ذلك يلاحظ مرشّح اليمين على صعيد آخر أنّه يمتلك هذه القوة، وأنّ في إمكانه بالتالي استعمالها.

وقد أتاح هذا المثال لأزوالد دوكرو توضيح الاختلاف والتمايز بين ما يدعوه أوستين (Austin) (١٩٦٢) الفعل الإنجازي والفعل الحالي؛ الفعل **الأول**، الإنجازي، تمثّله واقعة القول بالذات، بمقدار ما يؤثّر هذا الفعل على العلاقة بين المرشّح والناخبين. وهذا يعني أنّ القيمة الإنجازية لخطاب المرشّح تتوقّف على مقام التواصل الانتخابي والعلاقة بين المرشح ومخاطبيه، بمن فيهم المنافسون السياسيّون وقواعدهم الانتخابية؛ أمّا الفعل **الثاني**، الحالي (Perlocutoir)، فيدلّ على العمل الذي نقوم به ونمارسه من دون أن نقوله أو نعلنه بالضرورة. ومن ثمّ تتبدّى المسافة بين الإنجازي والحالي في الاختلاف بين القول والفعل، بين التهديد والإزعاج، كما في المثال السابق. إنّها استراتيجية لتأثير الثاوية في كلّ تواصل سياسي، وفاعلة جدّاً إلى درجة أنّها تشتغل بطريقة ماكرة.

المناورة والمساومة والمكر، تلك هي السمات التمييزية للتواصل السياسي. ويجب أن تضاف إليها سمة أخرى: الدجل والتضليل. وقد بيّن و. روبول هذه السمة في تحليله للخطاب الأيديولوجي وانطلاقاً من أمثلة استعارها من الحقل السياسي. فهو يؤكّد تمايز الخطاب الأيديولوجي عن أنماط الخطاب السلطوية الأخرى، مثل الخطاب القانوني، والخطاب العسكري، لأنّه يصادر الكلام بالكلام من دون الإعلان عن ذلك. وفضلاً عن ذلك، يتوقّف روبول عند أحد أفعال الاستطاعة المميزة للتواصل السياسي، وهو الذي يدعوه أوستين ـ كما سبق ـ الفعل الإنجازي. غير أنّ الخطاب السياسي يستدعي أفعالا إنجازية ذات طبيعة خاصة نوعاً ما، ذات طبيعة أيديولوجية تحديداً: إنّها تعاويذ ورُقىً تهدف إلى التأثير في مجال لا تستطيع اللغة أن تحرّك فيه ساكناً. فعندما يعِدُ مسؤول سياسي بإيجاد مائتي ألف فرصة عمل للمعطَّلين من حملة الشهادات، بالإمكان الردّ عليه بما قاله الشاعر:

ليتَ هنداً أنجزتنا ما تَعِدْ

وذلك لأنّه لا ينتج إلّا فعلاً إنجازياً مغلوطاً أو مغالطاً، أي أيديولوجياً، يوهم بامتلاك القدرة على ما يعبّر عنه. ومن ثم، فهو نقيض الفعل الإنجازي الصرف الذي يعبّر عن القدرة التي يمتلكها المتحدّث.

ومجمل القول إنّ الدراسات، التي تدّعي الانتساب إلى اللسانيات الاجتماعيات، لم تنكبّ على دراسة الأبعاد التواصلية والتفاعلية لاشتغال اللغة في الخطاب السياسي، وقصرت اهتمامها غالباً على مقاربات معجمية دلالية، أو على تحليلات نصّيّة. هذا من جهة. ومن جهة أخرى، فإنّ الأبعاد المذكورة لم تتحوّل إلى موضوع للمعرفة ومجال للدراية إلّا في سياق اللسانيات التداولية: وهي مجال معرفي يستثمر معطيات مجالات وعلوم إنسانية مرتبطة بالموضوع، مثل علم النفس الاجتماعي، ويمكن قراءة مقترحاته في أفق لساني اجتماعي.

ومن الملائم أن نشير أخيراً إلى أنّ البثّ التلفزي للمقابلات والمواجهات والحوارات السياسية والفكرية والأيديولوجية بقدر ما له من فائدة شعبية، في إمكانه كذلك أن يفيد الباحثين في مجالات عدّة:

اللسانيات، واللسانيات الاجتماعية، وعلم النفس اللغوي، وعلم النفس الاجتماعي، وتحليل الخطابات، واللسانيات التداولية، والعلوم الاجتماعية. . .، والقائمة مفتوحة. وذلك لأنّ هذه المواجهات تعبّر عن رهانات هامّة، وتشكّل حقلاً للملاحظة والتحليل يتّسم بغناه وخصوبته، وخصوصاً بالنسبة إلى لسانيات التواصل الاجتماعية؛ إذ من المعلوم أنّ تدبير التفاعل ومراقبة التبادل يُكتسبان بصراع راقٍ ويُفقدان بقليل أو كثير من الأناقة. ولمّا كانت السياسة في بعض معانيها هي تدبير الشأن العام، وإذا كانت سلطة الكلام عموماً، والسياسي بوجه خاصّ، مشروطةً بموازين القوى المتعدّدة التي تشكّل إطار التفاعل ومقام التواصل، فمن الموائم أن تكفّ الدراسات المهتمّة بالتواصل السياسي عن الاهتمام بالاستراتيجيات الخطابية فقط، لتتعرّف إلى الكيفيات التي يدبّر بها الخطاب السياسي شأنه الخاص، ولتعترف بجميع العناصر والعوامل الفاعلة في المشهد ـ الفرجة. وبهذا المعنى، يفترض تحليل التواصل عموماً، والسياسي بوجه أخصّ، النظر إليه وفيه بصفته تشكيلة خطابية تشتغل اجتماعيّاً، وتتحدّد بشروط إنتاج كاملة التعيين، وهو ما يحيلها إلى فضاء إشكالي بامتياز، بحسب عبارة محمد البكري.

المراجع

Dubois, Jean [et al.]. «La Linguistique.» dans: *Encyclopoche Larousse*. Paris: Librairie Larousse, 1977.

Dubois, Jean [et al.]. *Dictionnaire de la linguistique*. Paris: Librairie Larousse, 1973.

Greimas, A. J. et J. Courtes. *Sémiotique: Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*. Paris: Hachette, 1979. (classiques)

Boyer, Henri. *Eléments de sociolinguistique*. Avec la collaboration de la Gloria Bayo. [Paris]: Dunod, 1991.

Chiglione, R. *Je vous ai compris ou l'analyse des discours politiques*. [s. l.]: Armand Colin, 1989.

Charaudeau, P. *Langage et discours*. Paris: Hachette, 1983.

Windish, U. *Le K.O.Verbal- La Communication conflictuelle*. [s. l.]: L'âge d'homme, 1987.

«Analyse de discours nouveaux parcours.» *Langages*: no. 81, mars 1986.

البكري، محمد. **التحليل اللساني للخطاب السياسي: خطاب الحركة الوطنية المغربية نموذجاً**. إشراف د. أحمد الإدريسي. بحث لنيل دبلوم الدراسات العليا، الرباط ١٩٩٢ ـ ١٩٩٣، كلية الآداب، الرباط. ٢ مج. ومحمد البكري في: مجلة **فضاءات مستقبلية** (الدار البيضاء): العدد ٤، أيار/ مايو ١٩٩٧. ص ٤ ـ ١٤.

Jakobson, R. «Linguistique et théorie de la communication.» dans: *Essais de linguistique générale*. Paris: Ed. Minuit, 1963. tome 1. pp. 87-99.

وترجمته بالعربية: رومان جاكوبسون. **اللسانيات ونظرية التواصل**. ترجمة عبد الجليل الأزدي.

العماري، عبد الرحيم. **الخطاب والإيديولوجية، سيميائيات الخطاب**. مراكش: المنشورات الجامعية المغاربية، ١٩٩٨. و**الدليل والنسقية، التواصل: المعرفة والسلطة**. [د. م.]: المطبوعات المغاربية، ١٩٩٧.

(١٦)

التنظيمات السياسيّة ومسألة التواصل السياسي للانتخابات[*]

محمد الأسعد[**]

التنظيمات السياسيّة هي الأحزاب والهيئات السياسيّة التي تؤطّر أفراداً يتقاسمون أيديولوجيا واحدة. ومن أهمّ خصائصها استمرارية التنظيم، والرغبة في ممارسة السلطة، والبحث عن مساندة شعبية[1]. وتؤدّي الأحزاب وظائف محدّدة، أهمُّها تأطير الرأي العام وتوجيهه، وانتقاء المنتخبين وتأطيرهم، علاوة على وظائف المراقبة والتوجيه للأجهزة الحزبية الفرعية، وتحديد المواقف السياسية. وترتبط الوظائف السالفة الذكر بنوعية البيئة التي يعمل فيها الحزب، أهمّها الثقافة السياسية السائدة لدى المناضلين[2] وعامّة أفراد المجتمع، ومدى استيعابهم قواعدَ اللعبة السياسية، التي تتأثّر بالأيديولوجيا الحزبية، والدستور، ونظام الانتخابات. ويضاف إلى ذلك البيئة الثقافية في المجتمع، ونوعيّة البنيات الاقتصادية والاجتماعية.

وتمارس التنظيمات السياسيّة التواصل السياسي للانتخابات لإخبار

(*) نُشرت هذه المقالة ضمن ملف «في التواصل ومستوياته،» في: **فكر ونقد**، العدد ٤٥ (كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٢).

(**) باحث عربي.

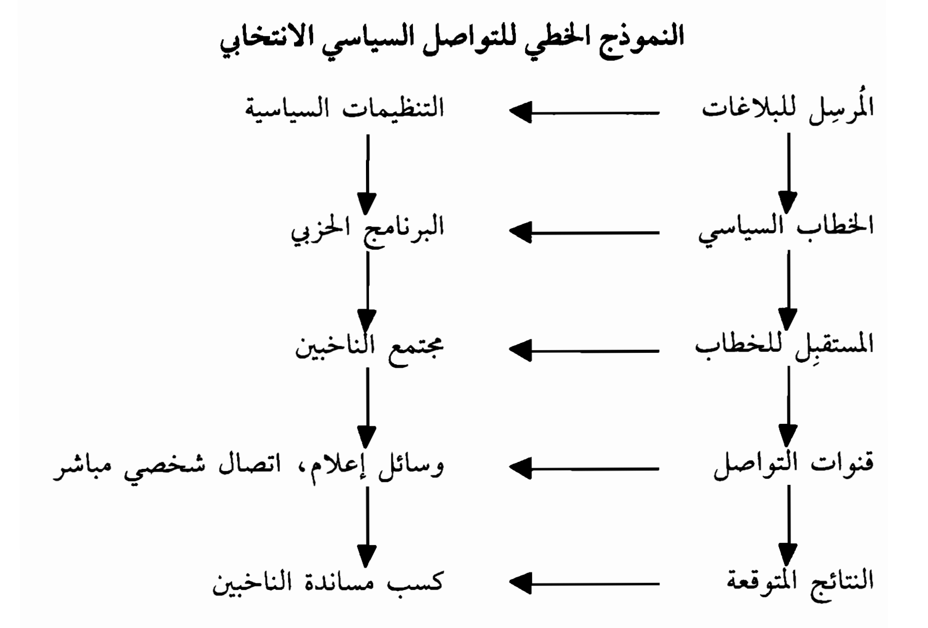
(١) R. G. Schwartzenberg, *Sociologie politique* (Paris: Montchrestien, 1994), pp. 395-396.

(٢) محمد الأسعد، «الثقافة السياسية للمنتخبين وتنظيم المجال السياسي المحلي بالمغرب، دراسة في الجغرافيا السياسية،» مجلة **أمل**، السنة ٤، العددان ١٠ ـ ١١ (١٩٩٧)، ص ٢٠٤ ـ ٢١١.

الناخبين بالاستراتيجية المزمع اتّباعُها[٣] في حالة ممارسة السلطة، وذلك بهدف كسب مساندتهم. ويرتكز التواصل السياسي للانتخابات على أسس، وتتحكّم فيه محدّدات مكانيّة ومجتمعيّة، علاوة على تدخُّل السلطة الحاكمة.

أولاً: أسس التواصل السياسي للانتخابات

يعتمد التواصل السياسي للانتخابات على خمسة أسس، وهي: المرسل للمعلومات السياسية، والخطاب السياسي، والمستقبل له، وقنوات التواصل السياسي، والنتائج المتوقعة. ويتّضح أنّ هذه الأسس تستمدّ مرجعيّتها النظرية من النموذج السلوكي، الذي ثبتت فاعليّته التواصلية بصفة عامّة والمتعلقة بالانتخابات بشكل أساسي.



تُعدّ الأحزاب السياسية المرسِل الأساسي للمعلومات السياسية في الانتخابات زيادة على أفراد لا ينتمون إلى هيئة معينة. وتعكس البرامج السياسية مضمون الخطاب السياسي، إلّا أنها تطرح إشكالية كبرى تتمثّل في

(٣) L. Sfez, *Dictionnaire critique de la communication* (Paris: PUF, 1993), p. 1340.

مدى استيعاب المرسل للمشاكل المجتمعية ووعيها اعتماداً على دراسات وأبحاث. ولا شكّ أنّ استيعاب المشاكل المجتمعية ذو أهمّية بالغة؛ لأنّ مضمون الخطاب السياسي للانتخابات يعطي فكرة تقريبيّة عن مشروع التدبير المجتمعي لدى الأحزاب السياسيّة. أمّا المستقبِل لمضمون الخطاب السياسي، فيمكن تصنيفه إلى ثلاث فئات. وهي: المستجيب، واللّامبالي، والمُحايد. ويقتصر نجاح الحملة الانتخابية على استقطاب هذه الفئات الثلاث والتركيز على الفئتين الأخيرتين. ولا يعني ذلك أنّ فئة المستجيب للتواصل السياسي تسلك موقفاً إيجابياً، بل تقوم بعملية الانتقاء السياسي المبنيّ أساساً على عوامل عدّة، أهمُّها الجنس، إذ تبيّن أنّ مواقف الناخبين الذُّكور تختلف عن مواقف الإناث. ويتأثّر هذا الاختلاف أيضاً بالانتماءين الاجتماعي والسياسي. وإذا تمّ ضبط المتغيّرات، فإنّ الخطاب السياسي يستقبل على نحو أفضل. أمّا فئة الناخبين اللّامبالين، فإنّ مواقفهم تخضع لتقلُّبات ظرفية لا تحدّدها ضوابط معيّنة يتطلّب توجيهها المتابعة والمراقبة الدقيقة لهذه الظرفية، والتعامل معها حسب خصوصيتها المحلّية. وقد يؤدّي إهمال هذه الفئة إلى تغيُّرات مفاجئة لنتائج الانتخابات. وأمّا الفئة المُحايدة فهي شريحة المواطنين غير الناخبين. ولا يعني ذلك أنّها لا تؤثّر على التواصل السياسي، بل إنها تحدث تأثيرات بطرقٍ شتّى، أهمُّها التوجيه بواسطة التجاوز، بل يمكن الاعتماد على مُحايدين لدعم إبلاغ الخطاب السياسي وانتشاره. ويتوقف نجاح التفاعل بين المرسِل للخطاب السياسي والمستقبِل له على نوعيّة قنوات التواصل السياسي. وهي متعدّدة:

سمعية (راديو)، وبصرية (تلفزة ومُلصقات)، ومكتوبة (مجلات وجرائد...) وشفوية، مثل التجمّعات الجماهيريّة الكبرى أو الصغرى، أو الحوار المباشر مع المواطنين والناخبين. وتُعدّ قنوات التواصل الشفوية أكثر تأثيراً في الجماهير، إلّا أنّها تتطلّب دراية بمجتمع الناخبين؛ إذ يمكن التمييز بين شكل الخطاب الموجّه للنخبة ونظيره الموجّه لعموم الناخبين...

وبناءً على الأسس الأربعة للتواصل السياسي، يمكن استطلاع ردّة فعل الناخبين قُبيل وأثناء الحملة الانتخابية بمقاييس ووسائل أصبحت عالميّة لدى المجتمعات العريقة في الديمقراطية. إلّا أنّه من الصعب الاعتماد عليها لترقُّب نتائج الانتخابات بالبلدان حديثة العهد بالديمقراطية، وتتأثّر أسس التواصل السياسي للانتخابات بمحدّدات المكان والمجتمع والسلطة.

ثانياً: المحدّدات المكانيّة للتواصل السياسي للانتخابات

ترتبط المحدّدات المكانيّة باختيار توطين الخطاب السياسي وانتشاره. ويمكن تصنيف أمكنة التواصل السياسي إلى أمكنة مركزية وأخرى هامشية تؤدّي دور استقطاب الخبر السياسي وانتشاره، ويختلف تأثيرها حسب المجالات الحضرية ونظيرتها الريفية.

أمّا أمكنة التواصل السياسي المركزية، فهي التي تنظَّم فيها تجمُّعات جماهيريّة كبرى، وتتوقّف فاعليّتها على تسخير إمكانات ماديّة وبشريّة كبيرة لتعبئة الجماهير واستقطابها، وتُعدّ مقياساً هامّاً لنجاح انطلاقة الحملة الانتخابية، إلّا أنّه من الصعب قياس تأثيرها في الناخبين. وتتنوّع الأمكنة المركزيّة بتنوُّع المجالات. ومن ثمّ، فإنّ مفهوم المكان المركزي لا يرتبط بالمعنى الهندسي، ولكنّه يرتبط أساساً بنفوذ الهيئات السياسية في مجال معيّن ولدى فئات اجتماعيّة معيّنة. ولهذا، يرتبط مفهوم المكان المركزي بالمحتوى السياسي والاجتماعي. أمّا أمكنة التواصل الهامشية، فإنّها لا تقلّ أهمّية عن نظيرتها المركزية، وهي التي تنظّم فيها تجمُّعات جماهيريّة صغرى، أو حوارات مباشرة مع المواطنين. وتتمثّل أهمّيتها في أنّها تُعدّ الفرصة الحقيقية لنشر البرنامج الانتخابي، ومؤشّراً لقياس ردّة فعل الناخبين اليومية، شريطة اعتبار تجانس الأمكنة في استخلاص النتائج في علاقتها بالمحدّدات المجتمعية.

ثالثاً: المحدّدات المجتمعية للتواصل السياسي للانتخابات

ترتبط المحدّدات المجتمعية بالبيئات الاقتصادية والسياسية والثقافية والسلوكية في إطار المحدّدات المكانية السالفة الذكر. وتولّد البيئة الاقتصادية فئات اجتماعية شديدة التفاوت، حيث يتحدّد موقف الفرد من التواصل السياسي حسب موقعه في السلّم الاجتماعي. إلّا أنه من الصعب تقنين العلاقة بين تأثير الفئات الاجتماعية والتواصل السياسي للانتخابات؛ لأنّها تختلف حسب الأمكنة وحسب المجالات الحضرية والريفيّة. ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ التواصل السياسي لا يمكنه أن يكون فعّالاً إلّا إذا أخذ في اعتباره نوعيّة الفئات الاجتماعية[٤]. وتعدّ اللوائح الانتخابية أحد المصادر

---

(٤) A. L. Sanguin, *La Géographie politique*, collection le géographe; no. 24 (Paris: PUF, 1977), p. 131.

الأساسية للتعرّف إليها اعتماداً على المهنة. وذلك في حالة غياب بيانات وافية وآنية عن مختلفة الفئات الاجتماعية موزّعة حسب نوعية الأمكنة. أمّا البيئة السياسيّة للمحدّدات الاجتماعية، فهي انتماء الناخبين إلى الهيئات السياسيّة. ويُعدّ هذا العامل الوجه الحقيقي للتواصل السياسي للانتخابات؛ لأنّه قاعدة الهيئات السياسيّة لنشر برامجها والانضباط لمقرّراتها. ويمكن الجزم أنّه كلّما كانت الهيئات السياسية مندمجة مع السكّان وجدتْ استجابة إيجابيّة لنشر التواصل السياسي، وكانت نتائج الانتخابات إيجابية أيضاً. وتؤثّر البيئة الثقافية في المحدّدات الاجتماعية للتواصل السياسي بطرق شتّى أهمُّها المستوى التعليمي. ولا شكّ أنّ النخبة تؤدّي دوراً قيادياً في التواصل السياسي على مستوى الاستقطاب والانتشار، إلّا أنّ هذه النخبة غالباً ما تستغلّ موقعها الثقافي لأغراض خاصّة، أو تكون لا مبالية، ولا سيّما في البلدان حديثة العهد بالديمقراطية. ويؤدّي انتشار التمدرس دوراً أساسيّاً لدى الناخبين في استيعاب البرنامج الانتخابي للهيئات السياسية. ومن ثمّ تأتي ضرورة التعرُّف إلى مجتمع الناخبين حسب مستويات التمدرس. ولا تقلّ البيئة السلوكية أهمّية عن البيئات السالفة للمحدّدات الاجتماعية للتواصل السياسي؛ لأنّها ترتبط بمواقف الناخبين حسب مستوياتهم العمرية؛ ممّا يتطلّب معرفة دقيقة بالهرم العُمري لمجتمع الناخبين.

رابعاً: محدّدات السلطة بين الحياد والفساد السياسي للانتخابات

تتّفق جلّ المعاجم على أنّ الحياد هو عدم الميل إلى أي طرف من الأطراف في إبداء موقف معيّن. أمّا الفساد، فهو التلف والعطب، إلّا أنّ المقصود بالحياد والفساد، ليس المعنى اللغوي وإنّما المعنى السياسي، أي الحياد السياسي والفساد السياسي وأثرهما في التواصل السياسي للانتخابات. ويبدو أن الفساد السياسي هو نقيض الحياد السياسي. ولهذا، فإن تحليل الفساد السياسي سيبيّن لنا جوانب عدة لما ينبغي أن يكون عليه الحياد السياسي للسلطة. ونفترض أن هناك علاقة «طردية» بين الفساد السياسي وإحجام الناخبين عن المشاركة في الانتخابات؛ ممّا يؤثّر سلباً في تحديث المجتمع ومشاركته في تدبير شؤونه العامة بواسطة السياسة (برلمان أو مجالس جماعية). لكن، ما المقصود بالفساد السياسي في الانتخابات؟ ليس هناك تعريف لمفهوم الفساد؛ فهو ظاهرة مركبة ذات أبعاد قانونية تتمثل في

تعطيل مسلسل الديمقراطية[٥]، بانتهاك بعض القواعد أو الضوابط الرسمية التي تقنّن التواصل السياسي الانتخابي من طرف موظفي السلطة وأعوانها. ويتمّ هذا الانتهاك بطرق شتّى من طرف السلطة، أهمها: الضعف المؤسسي واستبداد السلطة. ويتمثّل الضعف المؤسّسي في شلل الأجهزة القانونية لمتابعة الخروقات السياسية للانتخابات أو تعطيلها لمسطرة المتابعة. أمّا استبداد السلطة، فهو احتكار أشخاص يحتلّون موقع السلطة عملية التوجيه السياسي لصالح فرد معيّن أو هيئة سياسية معينة بهدف حصولهم على رشاوى. ويعني الاستبداد السياسي في الانتخابات أيضاً تدخّل الجهاز الحاكم نفسه بطرق شتى، أهمها تشويه التواصل السياسي في مواجهة القوى الديمقراطية وذلك حتى لا تشكّل جماعة ضاغطة، وتشتيت التحالفات الديمقراطية، وخلق تحالفات بديلة تخدم مصالح الجهاز الحاكم، وعدم التزام الحياد أثناء عملية الانتخابات، والميل إلى طرف معين من الخصوم السياسيين على حساب أطراف أخرى.

خلاصة

إذا كانت أسس التواصل السياسي للانتخابات متفاعلة ومترابطة مع المحدّدات المشار إليها، فإنّ النتائج ستكون منسجمة مع الأهداف. فإذا كانت الأهداف تتوخّى قيادة المجتمع بالإكراه وسلبه إرادته في التعبير الحرّ والنزيه، فهي تندرج في إطار التواصل السياسي الاستراتيجي أو الإقناع بالإكراه.

وإذا كانت الأهداف تتوخّى تحديث المجتمع وتنميته ومنحه الفرصة، ليعبّر عن إرادته الحرّة والنزيهة، فهي تندرج في إطار التواصل السياسي الواعي والعقلاني أو الإقناع الحرّ.

---

(٥) بدر الدين إكرام، «ظاهرة الفساد السياسي،» **الفكر العربي**، السنة ١٤، العدد ٧١ (١٩٩٣)، ص٢٥ ـ ٤٨.

(١٧)

سلطة الرقيب: التشويش الأكبر على التواصل الروائي العربي(*)

عبد الكريم جمعاوي(**)

أولاً: تأطير

ثمّة عراقيل في التعبير الشخصي يمكن حصرها في ثلاثة أنساق:

١ ـ **عراقيل فيزيولوجيّة**، مثل الصّمَم، والبَكَم، والتأتأة.

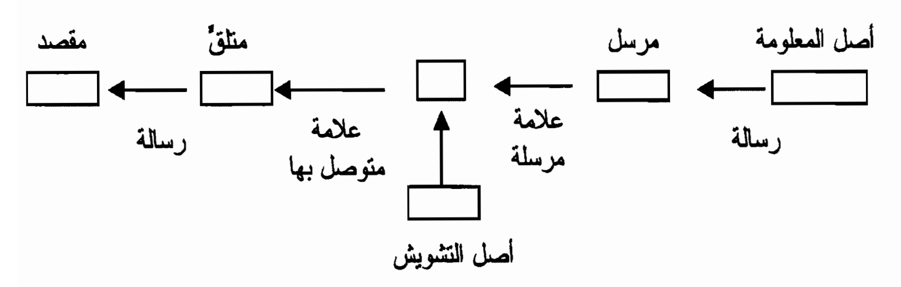
٢ ـ **عراقيل نفسيّة**، مثل الخجل، والاضطرابات الذهنية العميقة.

٣ ـ **عراقيل لغوية**، مثل النقص في التعليم، والفقر في المفردات، والتركيب غير السليم. وبينما يصعب التغلُّب على العراقيل الفيزيولوجية والنفسية المرضية، لكونها من دائرة اختصاص المجال الطبّي، ويتمّ التغلُّب على العراقيل النفسية في مناخ منسجم وتبادل للمعلومات ضمن مجموعة معيّنة، يبقى تحديد العراقيل اللغوية متعلّقاً بالعناصر السوسيو ـ ثقافية، ولا يتمّ التقليل من أهمّيته إلّا ضمن الممارسة والاكتساب الممنهج للُّغة. ولأجل تثبيت الأفكار المتعلّقة بهذا المجال اقترح شانون (C. Shannon) خطاطة للنسق

(*) نُشرت هذه المقالة ضمن ملف «التواصل ومجالاته،» في: **فكر ونقد**، العدد ٨٨ (نيسان/ أبريل ٢٠٠٧).

(**) باحث عربي.

العامّ للتواصل كان عنصر التشويش واضحاً فيها؛ وهي سلسلة من العناصر مكوَّنة من: أصل المعلومة الذي ينتج رسالة، والمُرسِل الذي يحوّل الرسالة إلى علامات، والقناة التي هي الوسيط الذي يُستعمل لنقل العلامات، والمتلقّي الذي يعمل على إعادة بناء الرسالة انطلاقاً من العلامات، والمقصد أي الشخص أو الشيء الذي بُعثت لأجله الرسالة. إلّا أنّه يمكن للعلامات، خلال عملية النقل، أن تختلّ وتُعرقل بفعل التشويش. ولنأخذ الخطاطة التي اعتمدها شانون لهذا الموضوع، وهي كالتالي[١]:



وبتحديد مجال دراستنا الذي هو الأدب، والرواية العربية منه بالخصوص، سرعان ما تلوح في الأفق عراقيل عدّة تعمل على اعتراض العملية التواصلية فيه. فعادة ما تكون العراقيل في هذا المجال ذات طابع تقنيّ، وتحصل خصوصاً في قناة التواصل. ففي المسرح مثلاً قد يصعب على المشاهدين متابعة العرض المسرحي، كأن يوجد طنين في القاعة، أو أشغال في الجوار تثير ضجيجاً[٢]. وقد تُعاق عملية القراءة بسبب كثرة الأخطاء المطبعية، وتكرار الكلمات أو السطور، أو حذفها... إلخ. هذا، بالإضافة إلى سوء توزيع الكِتاب وتسويقه، فيُمنع المؤلِّف على إثر ذلك من الوصول إلى القرّاء.

وثمّة عراقيل أخرى تقف أمام التواصل ذي الطابع الأدبي، وذلك مثل انعدام المعرفة الشاملة بالسنن. فلكي يكون التواصل جيداً بين المؤلّف والقارئ، فإنّ ذلك يفرض عليهما امتلاك نظام واحد للعلامات؛ أي اشتراكهما في الكفاية اللغوية، والسنن الجمالي والثقافي. وعموماً، يمكن

(١) C. Shannon et W. Weaver, *La Théorie mathématique de la communication* (Paris: Retz-CEPL, 1975), p. 69.

(٢) في المعنى الجاري للمصطلح ثمة ضجيج ـ تشويش، ونعني به التصفيق، لا يعتبر إزعاجاً، فهو يجعل من نفسه رسالة مؤيدة للعرض أو محتجة عليه.

القارئ أن يتوصّل إلى معرفة كلّ سنن على حدة، وإنْ على درجات.

إنّ الواقع، إذاً، شديد الابتذال لتعدُّد الوسائط ـ العقبات، التي لا بدّ من أن نمرّ بها لكي نقرأ نصّ كتاب. ومع ذلك، تبقى عقبة ـ عرقلة الرقابة أخطر العقبات ـ العراقيل لِما تمارسه من تشويش، بل سلطة[٣].

فما الرقابة إذاً؟ وكيف، ولماذا تعمل على تشويش العمليّة التواصلية الأدبية والروائية العربية بالحصر؟ وكيف أثّرت سلباً في العملية التواصلية بجميع أبعادها الآلية والوظيفية، وما هي ردود أفعال المعنيّين: المُرسِلين (المؤلّفين) كما تمّ البوح بها في أعمالهم؟ لقد جعلنا من محاولة الإجابة عن هذه الأسئلة أرضيّة وضوابط منهجية لدراستنا.

ثانياً: في معنى الرقابة

تعتبر الرقابة (La Censure) المشتقّة من الفعل اللاتيني (Censere) (قدَّرَ القيمة وقيَّمَها)، في أوسع معانيها: «فعلاً من أفعال السلطة يحكم على إنتاج العقول (الكتابات، الأغاني، الفنون التشكيلية... إلخ) تمهيداً لمراقبتها، ويعتمد معايير دينية، أو أخلاقية، أو فلسفية، أو سياسية، أو جمالية... إلخ، تبعاً للحالات والأزمان»[٤].

ومن الناحية التاريخية لم تلجأ الحضارات القديمة التقليدية إلى الرقابة إلّا نادراً. وهنا نستحضر محاكمة سقراط (٤٧٠ ـ ٣٩٩ ق.م). وهي تشبه الملاحقة بجنحة رأي؛ وكذا القرار الذي اتّخذته سلطة أثينا (٤١١ ق.م) بحرق مؤلّفات برثاغوروس. إلّا أنّ الأمثلة قليلة لكون جُلّ السلطات السياسية في العصور القديمة كانت تتقبّل التعدّد الديني والفلسفي ما دام لا يضرّ بولاء المواطنين لها.

---

(٣) صحيح أنّه بإمكان السلطة أن تؤمن الطاعة وتحقّق بعض الأهداف بواسطة الحظوة أو الموقع الاجتماعي أو السلوك الفاضل، إلّا أنها تظل ممارسة نشاط ما على سلوك الناس، بمعنى القدرة على التأثير في ذلك السلوك وتوجيهه نحو أهداف وغايات يحددها من له القدرة على فرض إرادته، ومن ثم فإن العنف، على حد قول ماكس فيبر، هو الوسيلة الطبيعية له، ولعل الطرح الأخير هو ما نراه يتماشى وطبيعة الدراسة التي نحن بصددها.

(٤) إيمانويل فريس وبرنار موراليس، **قضايا أدبية عامة: آفاق جديدة في نظرية الأدب**، ترجمة لطيف زيتوني، سلسلة عالم المعرفة؛ العدد ٣٠٠ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٤)، ص ٥٤.

ويعود الشكل الذي اصطبغت به الرقابة حتى القرن العشرين في العالم الغربي إلى انتشار المسيحية، إذ استند الحكّام في أوروبا إلى المسيحية، وبدأت الكنيسة معهم تقوم بدور أساسي في الرقابة على الكتابات، «فعمدت إلى القراءة الانتقائية لنصوص الفكر والأدب القديمة، فحذفت بعض المؤلّفين، وأبقت على آخرين اعتبرت أنّهم قد مثّلُوا في السابق بعض مظاهر المسيحية، كأفلاطون وفرجيل.

وسهرت أيضاً على مطابقة الكتابات الجديدة للأحكام العقائدية التي تطلبها»[٥]، بل، وأنشأت على إثرها محاكم تفتيشيّة تحارب البدع أصدرت من خلالها قرارات قاسية، كالغرامات، ومصادرة الأملاك، والأحكام بالسجن وبالإعدام.

لكن مع انتشار الأفكار الليبرالية ولجوء المؤلِّفين المعرَّضة نصوصهم للرفض إلى ناشرين أجانب، كلّ ذلك أصاب الرقابة بالضعف. وبعد ذلك، تمّ وضع حدّ للرقابة المسبقة، وحلّ محلّها ما يُعرف بالرقابة الليبرالية، ولعلّه هو النظام المعمول به إلى اليوم؛ إذ أصبحت حرّية الرأي والنشر منصوصاً عليها في إعلانات ومواثيق حقوق الإنسان وفي الدساتير. وأضحى جديد أمر الرقابة هو الاستناد إلى القانون بدل الرقابة المسبقة، التي تجري على المخطوطات المعمول بها في ظلّ النظام القديم.

وبالإضافة إلى ما سبق، يجب ألّا ننسى جانب الرقابة الذاتية المنبثقة من مؤسّسة الكتابة، التي تنقسم قسمين: الرقابة المنظمة، وتُمارَس على مستوى توجيهات النصّ (تُبعد ما يجب ألّا يكون). والرقابة الكتابية، التي تتمّ على مستوى حالات النصّ (تقصّي ما يجب ألّا يكون بتاتاً). وكلّ حالة جديدة تفرض رقابة على الحالات السابقة، وهو ما ينطبق على الكاتب في الوطن العربي، الذي يعيش في ظلّ رقابة داخلية جعلت الرقيب الداخلي ينمو فيه، ويعيد انطلاقته.

لنعد إلى الرقابة بمفهومها الغَيْري، ونعمل على الكشف عن تمثُّلاتها ضمن عيّنة من المتن الروائي العربي وفق ما تبوح به.

---

(٥) نفس المرجع، ص ٥٥.

ثالثاً: البوح بسلبيّة الرقابة

تشكّل الرقابة معاناة تعمل على خنق آراء مؤلِّف الرواية، وتجعله حبيساً لميثاق تمّ عقده من طرف الرقيب، ويُعدّ الخروج عنه جريمة قد تكون عواقبها المصادرة أو السجن. وهذا من شأنه أن يؤثّر سلباً في عملية الإبداع، التي تحتاج لا محالة إلى الحرّية والانفلات من طابوات ـ محرّمات السلطة. يقول آلن روجر: «تحُدّ من حرّية كتّاب القصة في العالم العربي في كتابة نصوصهم الإبداعية ونشرها عوامل عديدة مختلفة في درجاتها، وسبل عدّة يُعتبر النفي والسجن والرقابة مجرّد سمات مكشوفة وواضحة لها. ففي المجتمعات التي تدرك قوة الكلمة، وتعمد بالتالي إلى مراقبتها، تصبح كتابة الرواية عبارة عن عمل يتطلّب المهارة والشجاعة»[٦]. ومن ثمّ يصبح على كلّ عمل أدبي يرى فيه صاحبه أنّه صالح للنشر اعتماد طريقةٍ ما للوصول إلى ذلك حتّى لا يكون مبرّراً للكسل أو التقصير من الجهد.

وتظهر الإشارة إلى ضروب الرقابة المفروضة على الكتابة واضحة في العملية التواصلية التي تقوم بها الرواية، فعندما يتمّ التعاطي مع الكتابة كمحرّض على المؤسّسة السياسية، فإنّ هذه الأخيرة تبتكر النظم الاستبدادية لنفسها كمنهج ثقافي تخفي من خلاله ضغطها واضطرابها، وتعمل على فرض قوّتها وإجبار الكتّاب على الخضوع لإرادتها. وتعدّ رواية **يحدث في مصر الآن** ليوسف القعيد أنموذجاً واضحاً لذلك، فقد جاءت كردّ فعل تحريضي على زيارة الرئيس الأمريكي نيكسون لمصر سنة ١٩٧٤. وقد أشارت الرواية إلى هذا النوع من الرقابة من خلال ما جاء فيها: «ما تنساش أن فيه ولد من البلد بيكتب روايات ويشتغل في الصحافة اسمه... أكمل رئيس القرية... الكتابة عن وفاة الدبيش حاتجرّ زيارة نيكسون بشكل يغضب الكبار اللي في مصر»[٧]. فالمصادرة والرقابة واضحتان ومستفزّتان للكتّاب. وثمّة أكثر من إشارة إلى هذا النوع من الرقابة نابعة من كلام المؤلّفين أنفسهم، وتظهر مدى وعيهم وإدراكهم لأبعادها. يقول سارد رواية: **النجوم تُحاكم القمر**:

---

(٦) آلن روجر، **الرواية العربية**، ترجمة حصة إبراهيم المنيف (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٧)، ص ١٧٨.

(٧) يوسف القعيد، **يحدث في مصر الآن**، ط ٤ (القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٦)، ص ١٣٠.

«أنتم تصادرون حقّ هذا العالم في أن يقول ما يريد، خشية إثارة الفضائح، مع علمكم بأن هذا العالم هو الفضيحة نفسها»[٨].

ويتجسّد البعد السلبي للرقابة، كما هو واضح في الكتابة الروائية، في ما ينجم عن ذلك من إضعاف لعملية الكتابة وتأثير سلبي في الأدب والإنسانية ككلّ، والعمل على إبعاد الكتابة عمّا من شأنه أن يمسّ «المناطق المحرّمة» لدى الرقيب. نقرأ في الرواية أعلاه: «فأصدروا قراراً بإخراج الشرطة من رؤوس الكتاب. وهذا ما لا تجرؤون عليه، فإذا ملكتم الجرأة، وأصدرتم هذا القرار، فإنّه لا ينفّذ، لأنّ الشرطي الذي تسلّل إلى رؤوس الجميع هو حالة نفسية اسمها مراقبة الذات، وعدم الاقتراب من «المناطق المحرّمة»، وهو مقتل الأب، بل مقتل إنسانية الإنسان، يكمن هنا في هذا الخوف الذي وجد المناخ الملائم للتفشّي فتفشّى، وشمل الجميع في الوطن العربي كلّه، أو معظمه، واسمه معروف: القمع، ترهيباً وترغيباً، القمع العلني أو السرّي، لا فرق»[٩]. وبذلك يظلّ الحديث عن الأمور السياسية عرضة للمعاناة من ويلات الرقابة والوقوع في فخ الخطر بشتّى أنواعه.

رابعاً: التمرّد على الرقابة

وبناءً على ما سبق، يقرّ أكثر من روائيّ بالأثر السلبي لعامل الرقابة، الذي أودى به نحو السقوط والنهاية، يستوي في ذلك الأديب والسياسي السجين. يقول سارد إحدى الروايات، موجِّهاً الخطاب إلى إحدى الشخصيّات: «لا تستغربي إذا قلت لك إن أهم دافع لسقوطي، لنهايتي، كما يبدو لجميع الناس، ولي أنا بالذات، أنا أسافر إلى الخارج، خاصة إلى جنيف، وأنا أقول كلمات للناس، كلمات لا تهدف إلى التأثير العاطفي، وإنما إلى فعل شيء غير محدّد.. الكلمة ليست السلاح، ضمائر الناس، عقولهم، واجبهم، السلاح الحقيقي.. لست متأكداً مما يجب أن أفعله، سأدرس الأمر كثيراً قبل أن أفعل أي شيء، لكن أتصور السكوت الآن جريمة كبرى، جريمة يدفع ثمنها الناس المنفيون على شاطئ المتوسط الشرقي، بتقديري جميع الناس، ولكن أكثرهم

---

(٨) حنا مينة، **النجوم تحاكم القمر**، ط ٢ (بيروت: دار الآداب، ١٩٩٧)، ص ٢٢٧.

(٩) نفس المرجع، ص ٢٢٧.

السجناء السياسيون»[١٠]. هنا يجد المؤلِّف نفسه، وهو حامل الأفكار، في حيرة من أمره، إذ يرى أنّ الرضوخ أو السكوت جريمة في حقّ أفراد مجتمعه. نقرأ قول السارد: «ماذا بعد يا أنيسة؟ الأفكار أكثر من أن تُحصى، الأحاسيس في قلبي تولّد العذاب واللوعة، وأيّ انتظار، أيّ سكوت، بشكل أو آخر، مع الجلّادين، صفعات توجّه لجميع البشر خاصة السجناء»[١١]. وهذا يدلّ على أنّ الكاتب والمثقّف، رمز طليعته، يُجبَرُ على الاغتراب في أخصب انتماء وأعمقه. وأمام تعدُّد أشكال هذا الاغتراب وتنوُّعها عملت النقّاش على ضبطها، فحصرتها في «السجون والتعذيب. في الملاحقة البوليسية، والحصار الخانق في المنافي والأقبية والصحاري. في الموت ـ الاستشهاد، في الموت الفعلي نيابة عن الآخرين. في الهجرة خارج وإلى داخل النفس، في آلاف الأقنعة من الأسماء المستعارة والمخابئ، وفي العزلة الإجبارية عن المنبع، عن الجماهير العريضة»[١٢]. وحتى إذا حاول أيّ مُؤلِّف الوصول إلى الناس، فإنّ كتابه ـ روايته يخضع لسلسلة من عمليات الرقابة، الأمر الذي يرغمه على أن يقدّم تنازلات بألم ومرارة.

وأمام تلك المعطيات جميعها تطلع علينا دعوات عدّة من لدُنْ كتّاب الرواية غرضُها التصدّي لكلّ ما من شأنه أن يعرقل ـ يشوّش على الكتابة الروائية، ويشوّه الإبداع. نقرأ أنموذجاً لذلك يقول فيه السارد: «على الكتّاب أن يستأنفوا ضدّ الواقع، أن يرفضوا هذا الواقع، أن يضعوا آلامهم في أحذية السلطة التي تصبح عندئذ مَحابرهم»[١٣]. ولعلّ لهذه الدعاوى ما يبرّرها، من ذلك: «أننا نحن المجبرين على أن نراقب أنفسنا بأنفسنا، نتشدّد في رقابتنا خوفاً! الخوف، إذاً، هو العدوّ، هو سيّد الموقف، هو التابع والظلّ، وهو رباط الفم واليد والقلم (. . .) إننا كسرة أقلام عتاه»[١٤]. وهذا ما يجب أن يتبنّاه الكتّاب في مواجهتهم للواقع ورفضهم له. ومن أشكال مواجهة الرقيب

---

(١٠) عبد الرحمن منيف، **شرق المتوسط**، ط ٩ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٣)، ص ١٣٥ ـ ١٣٦.

(١١) نفس المرجع، ص ١٣٦.

(١٢) فريدة النقاش، «نقاط أولية حول الاغتراب القسري في الرواية العربية،» **الآداب**، العددان ٢ ـ ٣ (١٩٨٠)، ص ٣٣.

(١٣) مينة، **النجوم تحاكم القمر**، ص ٧٧.

(١٤) نفس المرجع، ص ٧٦.

المجسِّدة لنداء الكتّاب العرب أنّهم: «لا يستطيعون أن يقولوا الأشياء بغير غمغمة، وهذا ما يدفع بهم إلى التخلص من الشرطي الذي يقبع في كل رأس من رؤوسهم، ولا يجدون سبيلاً إلى الخلاص منه إلّا الانتحار»[١٥]. مع ترجيح أنّ المقصود بالانتحار هو عدم خضوع الأديب العربي لما تُمليه عليه سلطة الرقيب وتمرُّده على ميثاقها الداعي إلى الرضوخ والولاء، فهو يعمل على أن «يناضل من أجل رفع الرقابة على كلمته»[١٦]ذلك أنّه كلّما كانت الحرية العقلية مضمونة، ازدهر الفكر وتألّق الإبداع. والعكس صحيح.

خلاصة

بكلمة، تشكّل الرقابة عرقلة للتواصل الأدبي، والروائي منه بالخصوص، إذ تؤثّر تقنيّاً على قناة التواصل، وتمنع إنتاج الرسالة ونشرها وتلقّيها. بل أكثر من ذلك، تؤثّر في الوقت نفسه في المؤلّف من الناحية النفسية، إذ إنّه يشعر أنّه قد جافَى الفطنة، وأنّه مُعرّض للإجبار على الصمت والموت الأدبي.

إضافة إلى ذلك، فإنّ الإحساس بالرقابة، بنوعيها الداخلي والخارجي، عامل أساسي يدفع الروائي إلى فضحها، وتعداد قوانينها وإجراءاتها الخانقة. وبفعل نضج العقليات ونموّ المجتمع الديمقراطي، خصَّصَ هذا الضرب من الكتابة مجال بحثه وردّ فعله في النص الروائي العربي لتقويض آليّات الكتابة الروائية التقليدية تارة، ولطرح النقيض لها تارة أخرى؛ ذلك أنّ الكتابة الروائية هي مواجهة مع النفس ومع المجتمع ومع السلطات: مع سلطة الرقيب، في سبيل إزالة أيّ ضرب من التشويش والوصول إلى عمل تواصلي خالص.

---

(١٥) نفس المرجع، ص ٢٢٧.

(١٦) عبد النبي حجازي، «أنماط رؤية العالم في رواية السبعينات،» **الآداب**، العددان ٢ ـ ٣ (١٩٨٠)، ص ٥٢.

(١٨)

التواصـل المسرحـي(*)

جورج مونان

ترجمة: العربي الذهبي(**)

يغرينا اليوم الاعتقاد أنّ علم اللغة الحديث يستطيع أن يمنح ـ كلّ الذين يهتمّون بالمسرح وباشتغال العرض المسرحي وبوظيفته النوعية ـ عصا سحريّة قادرة على حلّ جميع مشاكل المسرح. وأكثر إغراءً من ذلك، مع الأسف، أن نتصوّر أنّ كلّ هذه المشاكل قد تمّ حلُّها من خلال الحديث عن المسرح باعتباره «لغة»، وعن «دالّ» و«مدلول» مسرحيّين، وعن «تركيب» بريختي، وعن «تشفير» سينوغرافي... الخ. ولا نتبيّن أنّنا هكذا نقضي معظم الوقت في حشو قالب الاستعارات اللّسانية إمّا ببديهيّات أو بآراء عديمة السند؛ مع العلم أنّ الاستعارات موضة عابرة سنهجرها بعد خمس أو عشر سنوات من دون أن تستفيد معرفة المسرح منها أيّ شيء.

علينا منذ البداية أن نحذّر، بشدّة، الباحثين الأُصلاء في المسرح من

(*) نُشرت هذه المقالة ضمن ملف «التواصل ومجالاته،» في: **فكر ونقد**، العدد ٨٨ (نيسان/ أبريل ٢٠٠٧). والدراسة في الأصل مأخوذة من كتاب: George Mounin, *Introduction à la sémiologie* (Paris: Ed. Minuit, [19?]), pp. 87-94.

كما نشرت أيضاً في مجلة *Contact*، نيس، عام ١٩٧٠. وترجمت إلى الإيطالية في مجلة: *Il Portico* (Mantoue), no. 25 (août 1970), pp. 3-7.

(**) باحث عربي.

أنّ الحديث مسبقاً عن المسرح باعتباره لغة ينطوي على افتراض حلّ جميع المشاكل، بما فيها تلك التي يتوجب على التحليل الدقيق والمعقّد لاشتغال العرض المسرحي أن يكتشفها ويحدّدها أوّلاً، ثمّ يتفحّص كلّ معطياتها، وبعد ذلك ربّما يشرع في إيجاد حلّ لها. وحتّى لو أخذنا بما هو أقرب إلى اليقين من معرفة لدى اللسانيّين بلغة الإنسان، بالمعنى الحرفي للكلمة، (ولا تنطبق أوصافهم إلّا على هذا الميدان)، فإنّنا سنكون متأكّدين أنّ العرض المسرحي غير قابل للتفسير بواسطة استنساخ آليّ للمفاهيم والتقنيات، التي وضعت لوصف اشتغال الملفوظات اللسانيّة. إنّ اللغة لدى اللسانيّين، بما هي مجموعة الألسن الطبيعيّة الإنسانيّة وليست شيئاً آخر عدا ذلك (مثل الإنكليزية والصينية والباسكية والألوفية...الخ)، هي نسق للتواصل يشتغل، في مجمله، باعتباره نوعاً من الشفرة التي تتميّز عن غيرها بشكل خاصّ جدّاً، بحيث لم نعثر إلى الآن على بنية مثل بنيتها في أيٍّ من وسائل، أو أنساق، التواصل الأخرى التي يستعملها الناس فيما بينهم.

لا تعود هذه الخصوصية إلى تعقيد الشفرة اللسانيّة فقط في حدّ ذاتها بالنظر إلى البساطة النسبيّة لكلّ الشفرات الأخرى (إذا بدا المسرح قائماً في نهاية المطاف على نوع من التواصل المشفّر، جزئيّاً على الأقل، القابل للتحليل على هذا الأساس، فلن يكون هناك أدنى شكّ في أنّه سيتجلّى لنا أكثر تعقيداً كذلك). إنّ هذه الخصوصية التي تسم اللغة تعود إلى طبيعة هذا التعقيد في حدّ ذاتها. فاللغة الإنسانية، بالمعنى الحرفي لكلمة لغة، شفرة ذات طبقتين؛ طبقة أولى يتمّ فيها بناء الرسالة المراد توصيلها، حسب بعض القواعد وبواسطة وحدات تسمّى دالّة أو مونيمات، وتشمل عبارة: «هنا ينحرف الطريق» وحدات من هذا القبيل. وتضمّ عبارة: «مستخدمات» ثلاثاً.

وهناك طبقة ثانية حيث تُبنى هذه الوحدات [المونيمات] بدورها حسب بعض القواعد، وبواسطة وحدات صوتية دنيا ومتتالية وغير دالّة ومميّزة فقط، أو ما يسمّى بالفونيمات: فعبارة «قم» تشمل ثلاث فونيمات (رغم أنها تتكوّن من حرفين فقط). وسوف يُضيع المرء وقته إذا أراد البحث في ما إذا كان ديكور ما، مثلاً، لا يشمل وحدات دالّة، بل فيه فونيمات؛ وخصوصاً إذا

سعى للبحث في ما إذا كانت هذه الفونيمات المزعومة (ضربات الفرشاة)، مثلاً، تنتظم حسب النمط نفسه من القواعد التي تحكم النسق الفونولوجي للسان ما؛ أو كذلك إذا أراد أن يبحث في ما إذا كانت المونيمات المزعومة، التي سيمكن عزلها ضمن ديكور ما (باب، شجرة، غيمة... الخ.)، تشتغل وفق قواعد شبيهة بتلك التي تؤلّف تركيب لسان ما. إنّ البرهنة على أنّ المسرح لغة، بهذه الطريقة الممكنة وحدها من الناحية اللسانيّة، ستكون عملاً تبسيطيّاً إلى حدّ التفاهة، بل عديم الجدوى تماماً.

لا يعني هذا بتاتاً أنّ الباحثين في المسرح مخطئون حين ينتظرون ما سوف تقدّمه لهم اللسانيّات من مساعدة. لكنّنا في هذا الصدد سنحيلهم على علم جديد منحدر من أعمال اللسانيّين أنفسهم، وهو علم الأدلّة (sémiologie)، هذا العلم الناشئ الذي لا يزال يتلمّس خطواته، محدِّداً موضوعه في تحليل ووصف كلّ وسائل وأنساق التواصل بين الناس، وربما أيضاً بين الحيوانات (نتحدّث عن الوسائل حين لا نتبيّن في عملية التواصل التي تتناولها وحدات قارة لتشفير الرسالة ذاتها، ونتحدّث عن الأنساق في حالة العكس).

إنّ أوّل سؤال يجب أن يتبادر إلى الذهن، بصدد المسرح، يهم معرفة ما إذا كان العرض المسرحي يشكّل تواصلاً أم لا. سؤال يبدو، لمن يجهل الأمور، بلا جدوى، كما يبدو الجواب عنه بديهيّاً. إنّ الأمر ليس بهذه السهولة. يلاحظ إريك بويسينس (Eric Buyssens) في كتابه: *(La Communication et l'articulation linguistique)*[1]، أنّ «الممثّلين في المسرح يشابهون أشخاصاً واقعيّين يتواصلون فيما بينهم ولا يتواصلون مع الجمهور». ويمكننا القول، على الأقل، إنّهم لا يتواصلون مع الجمهور بواسطة النسق نفسه (النسق اللغوي هنا تحديداً) الذي يتواصلون به فيما بينهم (باستثناء الكلام المحدود جدّاً والصادر عن المؤلّف وبعض التلميحات إلى راهن العرض المسرحي مثلاً). علينا أن نشير أيضاً إلى أنّ التواصل اللغوي يتّسم بواقعةٍ أساس تكون التواصل في ذاته، وتتجلّى في أنّ المرسل يمكن أن يصبح بدوره متلقّياً للرسالة، ويصبح المتلقّي مرسلاً. لا شيء من هذا القبيل يحدث في المسرح إطلاقاً، حيث يظلّ المُرسِلون ـ الممثِّلون هم أنفسهم دائماً، ويبقى المتلقُّون ـ

(١) Eric Buyssens, *La Communication et l'articulation linguistique* (Paris: PUF, 1967).

المتفرّجون أيضاً هم أنفسهم كذلك. وإذا كان هناك تواصل، فهو يجري في اتّجاه واحد بخلاف التواصل اللغوي بمعناه الدقيق. ولا يستطيع المتفرّجون، بتاتاً، أن يجيبوا الممثّلين. وقد يتمّ الاعتراض [على هذا] بأنّ ثمّة همسات وتنهيدات وتشجيعات وصفيراً، وكذا إشارات ميمية وحركية أخرى.. وهي وحدها ما يمكن ملاحظته لدى الجمهور من ردود على الممثّلين؛ لكن هذه الردود تنتمي إلى نسق تواصلي آخر غير الذي يكوّن المسرحية نفسها. ولنكرّر مرة أخرى أنّ المتفرّجين لا يمكنهم أبداً أن يردّوا على الممثّلين بواسطة أداء مسرحي. ويمكننا هنا أيضاً أن نعترض على هذا الأمر بوجود هذه الردود الحداثية جدّاً والمتمثّلة في تقنيات مسرح الحدث (Happening)[٢] وسنعود إلى دلالتها المحتملة التي تهمّ من دون شكّ تمديد حقّ المتفرّجين في الردّ وإعطاء مكان أوسع للتشجيعات بأشكال أخرى أثناء العرض، وربّما من دون تغيير جوهري في طبيعة ما يجري حين نصفّق. وبالتالي، لا يكمن سرّ اشتغال المسرح في النَّسْخ الحَرفي لنموذج التواصل اللغوي.

لكنّنا مقتنعون أنّ هناك شيئاً ما في قاعة العرض المسرحي لا بدّ أن يكون من طينة ما نسمّيه بالتواصل. ويتجلّى الحلّ الوحيد في أن ندرس ما يجري، كلّ نقطة على حدة ومن دون أفكار مسبقة.

لنفحص في البداية علاقة المتفرّج بالنصّ، وهي علاقة أساس (لم يكن المؤلّف هناك، لم يعد المؤلّف هناك، لم يكن هناك أصلاً)؛ نحن أمام علاقة ذات اتجاه وحيد وتواصل استبدالي يستخدم ببساطة الأداة اللغويّة بكيفيّة متميّزة جداً، كما هو شأن كل أدب. من دون شك ـ أو نكاد لا نشكّ ـ يسعى المؤلّف إلى توصيل شيء ما إلى المتفرّج: وهو دلالة المسرحية المؤدّاة بالتأكيد. لكن، علينا أن نلاحظ أنّ مجموع هذه الرسالة قد تمّ إرساله بدايةً بواسطة عمليّة غريبة تتجلّى في أنّ التجربة مجسّمة بقوّة: فالكلمات، والحوارات، والأزمنة، والأمكنة، والمشاركون؛ كلّ هذه أعيد تشييدها بكيفية خاصّة باعتبارها قرائن سيستند إليها كلُّ متفرّج للقيام بتأويله الخاص، مثلما أنّ المؤلّف سبق أن قام بذلك لحسابه الخاص. (إلّا أنّ تأويل القرائن، كما يظهر عن بعد، لا يشتغل مثل تفكيك شفرة الأدلّة. يستطيع طفل في السادسة

(٢) اتجاه مسرحي ظهر في أمريكا يقوم على إشراك الجمهور في تمثيل العرض من خلال خلق أحداث تخضع للمصادفة والارتجال (المترجم).

من عمره أن يفكّ شفرة كلّ الرسائل اللغوية التي نبثّها إليه ضمن لسانه. فأيّ متفرّج بمقدوره أن يزعم تفكيك شفرة كلّ المسرحيّات، التي شاهدها تفكيكاً حرفيّاً وبحسب النسق نفسه؟). ويتمّ التواصل مع النص بواسطة الأداة اللغوية، لكنّه ليس تواصلاً لسانياً.

بالإضافة إلى ذلك، يكون النص مبثوثاً عبر قناة الممثّل. ويمكننا أن نذهب إلى أن الممثّل، بما هو كذلك، يتواصل مع المتفرّج (أو يوصل إلى المتفرّج. . إلخ)، وأنّ الأمر يتعلق هناك بنمط آخر من «التواصل» الذي لم يعد أيَّ شيء ذي طبيعة لسانية. ولعالم النفس والمحلّل النفسي وحدهما القدرة على توضيح هذه العلاقة المعقّدة من الانخراط أو عدمه في جرس الصوت، وفي الإيماء، وفي الحركات، وفي السلوكات المادّية للشخصية موضوع التجسيد. ويمكن أن يُدعى هذا النمط من العلاقة مشاركةً، أو تقمُّصاً، أو إسقاطاً، أو غير ذلك. . . وبإمكان الممثّل كذلك أن يتلقّى ردّاً خاصّاً عن إرساله لمثير خاصّ به ومختلفٍ عن النص الذي يجسّده ـ همهمة القاعة كما نقول، وكذا كلّ ما يشير إلى أنّ هذه العلاقة بين الممثّل والمتفرّج قائمة إيجاباً أو سلباً.

إنّ على الممثّل والنصّ المصاحب له أن يبنيا علاقة جديدة وخاصّة، هي تلك التي تقوم بين المتفرّج والشخصية المسرحية. ومن المؤكّد أنّها ليست مطابقة لتلك العلاقة السالفة، كما إنها من دون شكّ ليست تواصلاً بالمعنى الحرفي للكلمة، حتى إن كانت منقولة عبر كلمات، فليست ذات طبيعة لغوية بتاتاً (إنّها أيضاً من دون حوار ممكن ينطلق من المتفرّج باتّجاه الشخصية المسرحية). ومن المحتمل منذ البداية أن تكون هي أيضاً مشاركة، أو تقمُّصاً، أو إسقاطاً، أو علاقة ثقافية معقّدة.

لكن، من اللازم كذلك أن نوضّح كيف يتواصل مصمِّمُ المَناظر (الديكور) أو كاتب السينوغرافيا بدورهما مع المتفرّج. وهنا أيضاً على الصعيد السيميولوجي لا بدّ أن ننجز كلّ شيء من البداية. توجد أو وجدت تصوُّرات للديكور كانت تنسبه إلى شفرة حقيقية (قائمة من المسكوكات) حيث، مثلاً، يدلّ العمود الدوري على العصر القديم، ويدلّ المعبد الصغير ثُمانيُّ الأضلاع على القرن الثامن عشر، وتدلّ الجفنة والإبريق الطينيّان على

الحياة القروية، وتدلّ النخلة على أفريقيا ـ وقد تكون كلّ فترة أو مدرسة مهدّدتين بتحويل هذه العلاقة الخاصة بهما، التي تبتكرانها لأجل الوصول إلى المتفرّج، إلى شفرة من هذا النمط. وهناك تصورات أخرى تجعل من الديكور مجرّد نوع من المرافقة التي تفتقد أيّ قرائن مقامية خاصّة. وترى فيه تصورات أخرى عنصراً بصريّاً مُصاحباً، كما ترى أخرى أنّه نوع من الترجمة إلى لسان آخر، كالترجمة البصرية المجرّدة لنغمة ما مثلاً، وليست ترجمة لحمولة الأثر، الخ.

هكذا، وكيفما كان الحال، يرسل مصمّم الديكور شيئاً ما إلى المتفرّج ولا بدّ من تحليل هذا الإرسال. وسوف نتمكّن كذلك من تحليل علاقة المخرج بالمتفرّج بقدر ما تبدو مضبوطة بقرائن قابلة للإدراك (على المدى البعيد). وكذلك الأمر بالنسبة إلى العلاقة القائمة بين المتفرّج والمؤلّف، وهي علاقة غير مباشرة كما نرى ـ علاقة قال عنها بويسانس بحق إنّها يمكن أن تقوم، «لكن الأمر حينئذ يتعلق بـ [تواصل] ينضاف إلى العرض». (سيلاحظ القارئ أنّي لم أستعمل عبارة: تواصل، بل: علاقة؛ فأيُّ تواصل، بالمعنى الضيق للكلمة يوجد هنا غير كونه تواصلاً متخيّلاً، نتخيل حصوله مع مؤلّف توفّي منذ مائة سنة ومع مُخرج لا نراه أبداً إلّا من خلال بعض الاستجوابات بعيداً عن عملية الإخراج، ومع مصمّم للديكور نجهل اسمه دائما؟).

من دون شك، سيكون علينا أيضاً أن نفحص العلاقة التي تنشأ داخل القاعة بين كلّ متفرّج على حدة وبين باقي الجمهور بواسطة العرض ـ لأنّ هناك علاقة مدركة، حتّى إن لم نتوصل بعد إلى تحليلها بكيفية مغايرة لتحليلنا لإنارة القاعة. بصدد هذه النقطة، سنهتمّ بما سمّاه الإثنوغرافي الإنكليزي مالينوفسكي المشاركة الوجدانية (La Communion phatique). هكذا كان يسمّي، بمعنى واسع، هذا النوع من التوافق والسعادة الحاصلين من دون قصد لتوصيل أي رسالة، بفعل أقوال أو أصوات [صياح] من دون دلالة، وفي ظروف محدّدة بوضوح وذات طابع طقوسي معيّن، حتى إن كانت جزءاً من الحياة اليوميّة. وأخيراً سيكون علينا كذلك أن ندرس هذا الصنف من العلاقة الناشئة بين المتفرّج ونفسه حين يشاهد العرض المسرحي.

بمجرّد ما طرحنا هذا المخطّط الأوّلي لِما يمكن القيام به من تحليل

منهجي لما يجري أثناء العرض المسرحي، يتضح لنا بجلاء لماذا يعتبر القول إن المسرح «لغة» (لسانية)، كلاماً بلا معنى. لكن، هل بإمكاننا أن نتحدّث حتى عن تواصل مسرحي غير لغوي كيفما نشاء، إلّا أنّه يظلّ تواصلاً، بحصر المعنى؟ إذا شئنا أن نعلم ما المقصود حين نتكلم على التواصل، فلنذكر بإصرار أنّ مُرسلاً ما (لرسائل معينة) يتواصل مع مُتلقٍّ لهذه الرسائل، إذا كان بإمكان هذا الأخير أن يجيب الأول بواسطة القناة نفسها والشفرة نفسها (أو بشفرة قادرة على الترجمة الكاملة لرسائل الشفرة الأولى). لا يوجد مثل هذا النمط من التواصل في المسرح، إذا استثنينا شفرة الردود المكرورة، الفقيرة فكرياً، والتي تكون مشفّرة أحياناً (مثل طلب الإعادة. . الخ). ويبدو أنّ مسرح الحدث [أو الارتجال]، أو المسرح داخل القاعة، أو مسرح الشارع. . الخ، تمثّل أشكالاً من البحث لإدخال المتفرّجين إلى دارة تمكّنهم من أن يصيروا بدورهم مُرسِلين، من دون أن نستطيع القول إنّ تدخُّلهم يشكّل ردّاً من النمط التواصلي على الممثّلين. وسيكون من المشكل دراسة طبيعة هذا الردّ وبنيته. (لننظر فقط إلى أنّ عمل الممثّل حرفة، وأنّ الارتجال جزؤها الأصعب قبل أن نقرّر أنّ المتفرّج في حدث مسرحي مرتجل يردّ على الممثّلين بلسانهم الخاصّ).

في هذا الصدد، يبدو لنا أنّ تفسير ما يجري في المسرح بواسطة مفهوم الإثارة (Stimulation) (بالمعنى الذي يعطيه علماء النفس لهذه الكلمة) أفضل من مفهوم التواصل. إنّ كُلّاً من المؤلّف، والمُخرج، ومصمّم الديكور والملابس، وواضع السينوغرافيا لا ينحون إلى «قول» شيء ما للمشاهدين، كما يفكّرون كلّهم في ذلك عن طريق مفهوم غير دقيق، بل إنّهم ينحون إلى التأثير في المشاهدين. فالدارة التي تنطلق من الخشبة باتّجاه القاعة هي بالأساس دارة (معقّدة جداً) من نمط: مثير ـ ردّ [أو إجابة] (Stimulus-réponse). إنّ ما نبحث عنه على أي حال هو حصول التأثير في المتفرّجين. من ثمّ سوف يمكننا من دون شك أن نحلّل ونَصِف اشتغال كلّ هذه الصيغ المسرحية الجديدة بكيفيّة أحسن: مسرح الحلقة (Le Théâtre en rond) والمسرح داخل القاعة [التي تصير خشبة]، مثلاً، كصيغتين تبحثان ربّما عن وسائل لتوسيع المشاركة الفيزيائيّة للمتفرّجين، وذلك ما تعثران عليه بالتأكيد، وأمّا مسرح الفستون (Théâtre de Veston) فقد يكون بحثاً عن أكبر قدر من التقمُّص؛ وكذا كلّ ما ينقل إلى المسرح التقنيات المعروفة إثنوغرافيّاً، من صياغة طقوسيّة

إشارية وإيقاعية وعملية ـ من نمط الرقص الطقوسي [الشعائري]، أو الغناء الجماعي (Jam-session)، أو الفريضة الدينيّة، أو الاحتفال، أو التظاهرة الجماهيرية. . الخ ـ، تستهدف إحداث المشاركة والتقمُّص والإسقاط لدى المتفرّج، بواسطة التقليد الجسدي العفوي لهذه الصيغ الطقوسية بالمعنى الحرفي للعبارة. ليس من مهامّ عالِم اللغة أن يمضي في تفصيل هذه الخطوط العريضة إلى أبعد حدّ، وكلّ ما في إمكانه فعله هو اقتراحها انطلاقاً ممّا توصل إليه الدرس السيميولوجي. يبدو التمثيل (Représentation) المسرحي حينئذ بناءً لشبكة من العلاقات المعقّدة جدّاً بين الخشبة والقاعة، وأحسن صورة تجسّدها هي التقسيم الذي يقوم به رئيس الجوقة: ففي كلّ لحظة، وعلى جميع الصُّعُد (النصّ، وأداء الممثّل، والإنارة، والتلوين، والملابس، وتطوُّر الأحداث. . . إلخ)، يتم إنتاج مثيرات لغوية وبصرية وضوئية وحركية وتشكيلية ـ ولكلٍّ منها نسقه الخاصّ الذي يمكن تفسير قواعده الأساسية. إنّ تصوُّر العرض المسرحي على هذا المنوال لا يبخس، ولا يمسّ في شيء، ما للمسرح من قيمة معروفة، بل يحاول فقط أن يبيّن اشتغاله الواقعي. وقد يتأسّف البعض على كوننا نحرمهم من الكلام، مهما كان استعارياً، عن لغة المسرح أو عن التواصل المسرحي، هذين المفهومين اللذين يُنظر إليهما عادة باعتبارهما أكثر نبلاً من غيرهما من الناحية الثقافية. لكنْ لِمَ تصير حقيقة اشتغال المسرح أقلّ نبلاً من الأوهام التي صنعناها بصدده؟ فالتحليلات التي نطرحها هنا لا تمسّ بتاتاً الدلالة الجمالية للعمل المسرحي مثلاً. إنّها تقترح فقط تناول مصدر الدلالة الجمالية الكلّية للعمل المسرحي.

وسوف يتمّ التفكير كذلك في أنّ ما قيل ليس فيه اكتشاف لأيّ شيء غير ما كُنّا نعرفه دائماً، أو في الغالب، بالحدس والتجربة حول العرض المسرحي، وأنّ الأمر لا يتعدّى إعادة صياغة لأشياء معروفة جيّداً. لا يجانب هذا الرأي الصواب. إنّ ما يتمّ التعبير عنه وتحليله هنا لا يتجاوز تجربة مُشاهد وعاشق للمسرح، خلال النصف الثاني من القرن العشرين، تثيره مشكلات الاستهلاك المسرحي أكثر ممّا تثيره المشكلات التقنية للمسرح. إنّه مُشاهد عادي زادُه في محاولة فهم تجربته الخاصة هو ببساطة ما أكسبته إيّاه مهنته كعالِم لغة، وكذا تأمُّله في علم الأدلّة. وقد يتجلّى إسهامه الوحيد والأصيل في وضع تنظيم نسقي لِما كنّا نعرفه بكيفيّة مبعثرة حول المسرح، ثمّ إدماج كلّ هذه المعارف الفنّية، الثريّة والمتفرّقة

والمتعارضة دائماً، في إطار نظرية مسرحية موضوعية ممكنة. إنّ هذا المُشاهد، عالِم اللغة وعالِم الأدلة، الشغوف بالمسرح وبالحقيقة العلمية للمسرح، يمكنه أن يسمح لنفسه أن يقول: إنّ أحقر جزء من حقيقة موضوعية حول المسرح أثمنُ بلا حدّ من الإعلانات التكهُّنية الكبيرة ومن التضخيم التنبُّؤي، وهي ما يتحصّل لدينا دائماً هنا، أي: «الأدب» حول المسرح. (لا يعني هذا أنّ كبار المسرحيّين، كأرطو مثلاً، لم يقولوا شيئاً وجيهاً، بل العكس، إلّا أنّ حُدُوسهم ظلّت ملفوفة ـ مثل حُدوس الرسّامين ـ في سيل من الخطابة المصطنعة عامّة، ومن النزعة الوَعْظِيّة [الحكمية] الغامضة، التي نحسبها عميقة لأنّها جوفاء، وكذا من التعابير الذاتية الغنائية. إنّه عمل يتجاوز أن نستخلص من كل هذا قسط التجربة المسرحية المُعاشة بعمق، والإشارة الكاشفة التي بإمكانهم وحدهم، مع ذلك، الوصول إلى الإفصاح عنها. ومن الأسهل دائماً تقليد أسلوبهم الرديء أكثر ممّا يمكن التحكّم في حدوسهم المُومِضة التي تشكّل عظمتهم).

إنّ ما نسمّيه عادة، عن خطإ، تواصلاً مع المؤلّف أو المسرحية، هو بلا شكّ، ولدى كل مشاهد، عبارة عن تأويل لدلالة هذه المسرحيّة انطلاقاً من مؤشّرات يوفّرها العرض، وهي النصّ طبعاً من دون الحديث عن الإضاءة الثقافية التي تحصل بفضل معرفة المؤلِّف والمرحلة والمسرح عامة، إلّا أنّ هناك أيضاً ما تحمله وما تضيفه إلى النص كلّية الوضعيّةُ المسرحية، والممثّلون، والديكور، وتطوُّر الأحداث، ودرجة الاستقبال الخاصة بالمتفرّجين، والتأثير المتبادل في المتفرّجين. إنّ «دلالة» مسرحية ما أبعد ما تكون عن دلالة رسالة لغويّة محضة، وليست كذلك بالنسبة إلى دلالة حدث معيّن. إنّنا نُؤوّل عرْضاً مسرحيّاً تماماً مثلما نؤوّل حدثاً شاهدناه أو شاركنا فيه؛ لا نقرأه، ولا نفكّ شفرته مثلما نفعل برسالة لغويّة عادية (غير جمالية). ببساطة، يتمّ بناء العرض المسرحي عموماً باعتباره نوعاً خاصّاً جداً من تعاقب الأحداث المنتوجة قصداً، لكي تخضع للتأويل. لن يكون علم أدلّة المسرح، في نهاية المطاف، شيئاً آخر غير البحث المنهجي عن القواعد (إن وُجدت) التي تحكم الإنتاج المعقّد جدّاً للقرائن والمثيرات الموجهة لإشراك المتفرّج ما أمكن في حدث مصنوع بكيفية خاصّة، ويُرجى دائماً أن يكون دالّاً بالنسبة إليه بأكبر قدر ممكن (دالاً بالمعنى اللساني الضيق للعبارة هذه المرة: التجربة

الجمالية التي تتحصل لدى المتفرّج من جرّاء مشاهدتها). في ما يبدو لي، وبصدد النقطة التي نقف عندها، إنّ فرضيّة المسرح باعتباره إثارة معقّدة هي الفرضيّة الوحيدة التي تسمح بتناول أثره [المسرح]، أي هذا التطهير الذي يذكر دائماً ولا يمكن تفسيره بفضل الفهم الفكري المحض للنص، ولا حتى للعرض. إنّها تفسّر أيضاً هذه الظاهرة التي لم يُلْقَ عليها الضوء يوماً بحقٍّ ولا حتى تمّت تسميتها: إنها تطهير الممثّل ـ لأنّ الممثّل أيضاً (وهذا تبرهن عليه سير الحياة) يأتي باحثاً في الفعل المسرحي عن شفاء لشيء ما في داخله لا يمكنه الحصول عليه، مهما كان عابراً وقابلاً للزوال، إلّا من خلال ردّ [جواب] الجمهور.

(١٩)

إشكالية التواصل في مجال التربية والتعليم(*)

بوسلهام الكط(*)

الهدف من هذه الدراسة هو العمل على طرح مجموعة من التساؤلات الواعية والهادفة عن إشكالية التواصل في مجال التربية والتعليم من جهة، ومن جهة ثانية، محاولة توضيح بعض المشاكل والعراقيل التي حالت دون تحقيق الأهداف الإيجابية، التي كان من الواجب تحقيقها لإخراج تعليمنا من الأزمات التي كان وما زال يعانيها، والتي أثّرت بشكل أو بآخر في بنية واقع المجتمع العامّة.

وهكذا، وعلى الرغم من تداول مصطلح أو مفهوم التواصل في مجال التربية والتعليم وفي المجالات الأخرى، فهذا لا يعني أنه واضح ودقيق الاستخدام لدى كلّ مستخدميه، بل إنه متشعّب الأهداف، ومتداخل الأبعاد، ومتعدّد الدلالات والمعاني. ومن أجل ذلك، فهو لا يزال في حاجة ماسّة أكثر إلى التوضيح والتدقيق أثناء محاولة تعريفه بصورة مجملة.

فماذا يعني التواصل في المجال البيداغوجي؟ وما هي الأهداف والغايات التي يصبو إلى تحقيقها في هذا المجال وفي غيره؟ وما هي أشكال تناوله لدى

(*) نُشرت هذه المقالة ضمن ملف «في التربية والتعليم،» في: **فكر ونقد**، العدد ٦٢ (تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٤).

(**) باحث عربي.

الإنسان؟ وما هي الشروط التي يجب توافرها لدى المتواصلين لتحقيق أهداف التواصل؟ وما هي العراقيل والعوائق التي تحول دون تحقيق الأهداف المتوخاة من وراء التواصل الهادف والواعي، الذي لا يخلو من أهمّية في حياة البشر بالدرجة الأولى؟

نجد في **معجم علوم التربية**[١]:

«تواصل، اتّصال بيداغوجي: (Communication pédagogique):

ـ «كلّ أشكال وسيرورات ومظاهر العلاقة التواصلية بين مدرّس وتلاميذ. إنه يتضمن نمط الإرسال اللفظي وغير اللفظي بين مدرّس (أو من يقوم مقامه) والتلاميذ، أو بين التلاميذ أنفسهم. كما يتضمّن الوسائل التواصلية والمجال والزمان. وهو يهدف إلى تبادل أو تبليغ ونقل الخبرات والمعارف والتجارب والمواقف مثلما يهدف إلى التأثير على سلوك المتلقّي».

إنّ هذا التعريف يتضمّن مجموعة من المكوّنات الأساسية لفعل التواصل البيداغوجي، وهي:

١ ـ هناك تفاعلات وعلاقات متبادلة بين مدرّس وتلاميذ، أو بين التلاميذ أنفسهم.

٢ ـ هناك سياق للتواصل البيداغوجي في الزمان والمكان ووسائل لفظية وغير لفظية.

٣ ـ وظيفة التواصل البيداغوجية قد تكون للتبادل، أو التبليغ، أو التأثير[٢].

ويتميز التواصل داخل القسم بمجموعة من الخصائص والسمات: «١) الإطار العام الذي يندرج فيه التواصل، ويتضمن: أ) الشروط المادية للتواصل، ب) التوزيع الزمني اليومي، ج) المدرس والتلاميذ. ٢) مصادر التواصل وأهمها المدرس».

---

(١) عبد اللطيف الفرابي [وآخرون]، **معجم علوم التربية: مصطلحات البيداغوجيا والديداكتيك**، سلسلة علوم التربية؛ العددان ٩ ـ ١٠، ط ٢ (الدار البيضاء: منشورات عالم التربية؛ مطبعة النجاح الجديدة، ١٩٩٨)، ص ٤٤.

(٢) **المدرس والتلاميذ أية علاقة؟**، تأليف جماعة من الباحثين، سلسلة علوم التربية؛ العدد ٣ (١٩٨٩).

ما يمكن استنتاجه من هذا التعريف البيداغوجي لمفهوم التواصل هو تناوله في سياق عملية التدريس بالأساس، وإبراز أهمّيته وبعض أهدافه وأبعاده في العملية التربوية والتعليمية، وذلك من منظور ضيّق ومحصور في مكان معيّن ومحدّد، وهو القسم، وذلك، كذلك، من خلال علاقة المدرّس بالتلاميذ، غير أنّ النظرة الشمولية لهذا المفهوم تدعو الباحثين والدارسين والمهتمين إلى تأسيس رؤيتهم لهذا المفهوم في ضوء الواقع الموضوعي المعاش لاستخلاص النتائج والأهداف والغايات، التي نشأ من أجلها هذا المفهوم أو ذاك، في إطار مجال من المجالات المتنوعة. وهكذا يكون من المفيد النظر إلى هذا المفهوم، مثلاً، باعتباره نظاماً لطريقة من الطرق الضرورية والأساسية في حياة الإنسان، ومن هنا، كذلك، أهمّية وضوحه والقدرة على استعماله واستغلاله بكيفية واعية وديمقراطية بإمكانها تحقيق الأهداف الإيجابية المُعلن عنها في ميدان من الميادين، أو في مجال من المجالات. وهذا يتجلّى من خلال تناوله الوظيفي، الذي يركّز في عمقه على نوعية المهارات والقدرات والإمكانات، التي يجب أن تتوافر في المتّصل بمتّصليه. وهذا يتوقّف بدوره على مدى قدرة الإنسان على استيعاب هذا المفهوم أثناء عملية التواصل ومعرفته به.

كما يتجلّى كذلك من خلال تناوله التحليلي أو التفكيكي التوضيحي والنقدي التساؤلي، وذلك بالاعتماد على التفاعل النشيط بين الإنسان والأشياء التي يتواصل معها، بهدف معرفة الواقع الموضوعي والغوص في أغواره، وفهم عمق كيفية التأثُّر والتأثير الحاصلة بفضل هذا التفاعل التواصلي إذا ما تمّ بطريقة موضوعية ومنطقية وسليمة. وهذا يوضح بدقّة وجلاء أهمّية دور التواصل الواعي والهادف في عملية الإصلاح المنشود بطريقة ديمقراطية، تستفيد منها كلّ الأطراف من دون تمييز أو تحيُّز أو عنصرية.

إذاً، هل هذا ما يحصل في نظامنا التربوي والتعليمي حينما نقوم بإصلاح من الإصلاحات المعروفة منذ عهدي الاستعمار والاستقلال إلى الآن؟ ما هو طابع التواصل القائم بين المسؤولين الآمرين والعاملين الفعليّين المنفّذين؟ وما هي النتائج التي يمكن الحصول عليها؟

ثمّة، إذاً، اليوم في المغرب مشكل مزمن؛ مشكل يحتلّ الصدارة ضمن مجموعة المشاكل الأخرى، التي لم تعرف بعد طريقها نحو المعالجة

الجدّية والحلّ الناجع والصحيح، هو، بلا نزاع، مشكل التعليم.

ونحن اليوم، حينما نواجه هذا المشكل، وبعد ثمانية عشر عاماً من التيه في سراديب الفوضى واللّامسؤولية والارتجال.. نجد أنفسنا في الموقع نفسه الذي كنّا فيه عام ١٩٥٦، أمام المشاكل وإزاء المهامّ نفسها. إنّ الفرق بين وضعيّتنا أمس ووضعيّتنا اليوم، هو فرق في الدرجة فقط: لقد ازدادت مشكلتنا تعقيداً، وفي المقابل ازداد وعينا عمقاً. ولذلك، فمن الممكن، بل من الواجب، أن نعود فنضع أنفسنا في الموقع نفسه الذي كنّا فيه غداة الاستقلال، ونتساءل اليوم، كما كنّا نتساءل أمس: ما هي المهامّ التي تنتظرنا وقد حصلنا على استقلالنا القانوني الرسمي؟

السؤال نفسه الذي كنّا نطرحه عام ١٩٥٦، يواجهنا اليوم، بكل عمقه، وبكامل أبعاده! إنّ تجربة الاستقلال، الفاشلة، المليئة بالأزمات والإخفاقات، لم تغيّر شيئاً من جوهر القضايا التي تواجه شعبنا (...)».

ونجد في جريدة **العلم**(٣) هذا الحوار الذي أجراه لطفي الربيعي مع السيد إسماعيل العلوي، وزير التربية الوطنية، حيث جاء في مقدّمته: «يطرح موضوع التربية والتعليم عدّة تساؤلات من قبل المختصّين الذين يصبون لمعرفة الأسباب التي تعوق تطوُّره. لاستكناه التفاصيل أجرينا حديثاً مع السيد إسماعيل العلوي وزير التربية الوطنية للوقوف على المعيقات التي تقف في وجه التعليم العمومي، ومعرفة الحلول التي أوجدتها الإدارة المركزية، أو تقترحها، أو تفكر فيها، للنهوض به، وانتشاله من وضعيته التي يتّفق الجميع أنّها لا تسرّ ولا تريح.

ـ **سؤال**: قبل أن تكون وزيراً كنت مناضلاً داخل اللجنة الوطنية لإصلاح التعليم، وكان لكم منظور متكامل سواء تعلق ذلك بالمبادئ الأساسية أو بالوسائل الكفيلة بإصلاح شامل للتعليم. كيف توازن بين هذه الاقتناعات وبين مسؤوليّتك كوزير حالياً؟

ـ **جواب**: فعلاً كما قلت، سبق لي أن كنت في المعارضة كعدد كبير من الإخوة. وكانت لديّ تصورات كمسؤول عن حزب وطني، وفعلاً كنت

---

(٣) جريدة **العلم**، ١١ رمضان ١٤١٩هـ الموافق ٣٠/ ١٢/ ١٩٩٨م.

أتصوّر كيف يمكن لي أن أعالج قضايا التربية والتعليم في بلادنا، **وكذلك** الوسائل الضرورية للقيام بهذا الأمر. وما زلت على نفس القناعة، **فتواجدي** في هذه الوزارة منذ تسعة أشهر لم يغيّر من تصوّري، وكذلك في ما يتعلّق بالإمكانات والضروريات الكفيلة بجعل تعليمنا يتطوّر ويتحسّن. إذاً، ما زال لديّ نفس التصور، وقمت بتقويم الإمكانات، وأعلم بشكل دقيق ما هي الاحتياجات. فطبعاً لا يمكنني الآن أن أفوه بمضمون الإصلاح؛ حيث إنه ليست لي صلاحية الحديث عن هذا الأمر. فالإصلاح يعدّ من قبل اللجنة الوطنية التي أقرّها صاحب الجلالة، ويُعرض مشروعها على المجلس الأعلى للتعليم، ثمّ يطّلع صاحب الجلالة على مضمون المشروع، ثم الحكومة، قبل عرضه على البرلمان بمجلسه. إذاً، في التوجّهات العامّة وفي الجزئيات لا يمكنني أن أجيب عن الإصلاح، لكن رغم ذلك، هناك بعض الأشياء التي لا يمكن أن يجادل فيها أحد، فالجميع متّفق على إقرار تعميم التعليم. والجميع متّفق على أنّ الأفراد الذين تتراوح أعمارهم ما بين ٦ و١٦ سنة يجب أن يلجوا المدارس. والجميع متّفق على أنّ اللغة الرسمية لبلادنا هي العربية. لذلك، سيكون تعليمنا باللغة العربية، كما هو الحال في هذه الفترة. والجميع أيضاً متّفق على أنّ تعليمنا في حاجة إلى الارتقاء بمضمونه وبمستواه، ويقيني أنّ اللجنة الوطنية لن تزيغ عن هذه التوجُّهات. في نفس الوقت الجميع متّفق على ضرورة انفتاح التعليم المغربي على العالم الخارجي وعلى اللّغات الأجنبية، وبالتالي لا بدّ لنا أن نسير في هذا النهج».

هذه بعض وجهات النظر المختلفة التي استنبطناها من جهات رسمية وغير رسمية مهتمّة بإشكالية التربية والتعليم في بلادنا. وبما أنّ الهدف الذي نصبو إليه في هذه الدراسة يتمحور كذلك في سياق إشكالية التواصل والإصلاح والمشاكل والعوائق والصعوبات، التي تعترض هذه القضايا الهامّة والحسّاسة في واقعنا التربوي والتعليمي، فإنّنا سنعمل حسب قدرتنا وإمكاناتنا على تناول إشكالية التواصل، لا بين المدرّس والتلميذ فقط ـ كما رأينا ـ وإنّما كذلك بين مجموعة من الأطراف والعناصر المساهمة في هذه العملية الأساسية في كل نظام تربوي وتعليمي أينما وُجد.

وهكذا، ففي الحقل المجتمعي تبدو عملية التواصل والحوار الهادف شبه منعدمة بين الكبار والصغار.، بين الأغنياء والفقراء، بين المالكين لوسائل

الإنتاج وغير المالكين لها. وهذا ما يجعل التواصل المنشود يفقد أهداف وأبعاد مضمونه، ويصبح بذلك شكليّاً تطغى عليه لغة واحدة، هي لغة المسيطر والمتحكّم في زمام الواقع الموضوعي المعاش، فيفقد الحوار الجادّ والهادف فحواه وأهدافه هو أيضاً. فالمجتمع المغربي منقسم إلى فئات أو طبقات لم تستطع بعدُ بناء جسر حصين يجمع كلّ هذه الفئات أو الطبقات حول لغة تواصلية واحدة هدفُها الجوهري التغيير والتطوير والتجديد. وكذلك حول حوار جادّ ومسؤول وواع، هدفُه العميق: البناء والتشييد والتخلّي عن لغة الكلام بدل لغة العمل الجادّ والهادف.

هذا الوضع المجتمعي الطبقي في المغرب قد مارس تأثيره البليغ في وضعيّة الأُسرة، كما يتجلّى ذلك من خلال التطوّرات الحاصلة في مجال الأسرة وفي الوظائف والأدوار، التي يقوم بها الأفراد داخل المجتمع، وكذلك في مجال العلاقات الزوجية والعلاقات القائمة بين الآباء والأبناء، من غير نسيان دور الثقافة السائدة في المجتمع إلى جانب عوامل أخرى لا تخلو بدورها من أهمّية في عملية التطوير والتغيير، من جهة، والمحافظة على الوضع كما هو وتزكيته بشتّى الوسائل والطرق، من جهة أخرى. وعلى هذا الوضع تترتّب انعكاسات لها تأثيرها الإيجابي والسلبي في عمليات الإصلاح والتواصل والحوار. وهكذا، فمن خلال الصراع بين الفئات أو الطبقات داخل المجتمع يتجسّد الصراع بين الأُسر وبين العائلات والأفراد على الرغم من وجود عناصر الوحدة الاجتماعية، كاللغة والدين والهوية... إلخ. وهكذا ينعدم التواصل والحوار بين الأسر الغنية والأسر الفقيرة، ويظهر الجانب السلطوي بارزاً في الأسرة الميسورة التي تبسط نفوذها وسيطرتها واستغلالها على الأسرة الفقيرة المحتاجة. وبذلك يكون الخطاب السائد والمسيطر والمتحكّم هو خطاب المسيطر طبقياً واجتماعياً واقتصادياً... إلخ. وهذا، بطبيعة الحال، سيحدّ من نشر لغة التواصل الديمقراطي والحوار البنّاء القائم على أسس الاختلاف والتسامح والتعاون ممّا يترتّب عليه أسلوب التواصل الهرمي الأحادي الأبعاد والأهداف. ممّا يقلّل من قيمة وأهمّية التواصل الإيجابي، الذي يراعي تفاعل كلّ العناصر بطريقة موضوعية أثناء العمل. إنّه التواصل الذي يستند إلى سلطة القوي المهيمن والمسيطر، سواء كان عائلة، أو أسرة، أو فرداً.. فسلطة الأب داخل أسرته تحُول دون تحقيق لغة التواصل والحوار والتفاهم بين المرأة والرجل من جهة، وبين

الأب والأمّ والأبناء من جهة ثانية. هذا الوضع المجتمعي والأُسري سيؤثّر بدوره، وبشكل خطير، في شخصية الطفل وهو يعيش في الأسرة، أو المجتمع، أو المدرسة. كما سيقرّبنا من معرفة الحياة والعلاقات القائمة بين الأفراد داخل المجتمع المغربي.

أمّا في المجال السياسي، فإنّ المسألة تتعقّد وتتشعّب أكثر من السابق، ويصبح الحديث عن التواصل المشترك والحوار الهادف والديمقراطي بين الحاكمين والمحكومين شبه منعدم كذلك، باعتبار أنّ كلّ القرارات تأتي من فوق، وليس من تحت. وقد انعكس هذا الوضع بشكل خطير على كلّ المجالات داخل المجتمع، بما في ذلك مجال التربية والتعليم، كما يبدو ذلك واضحاً من خلال المقرّرات والبرامج والكتب المدرسية.. حين تصبح سياسة المسؤولين هي المسيطرة وحدها، وهذا، في حقيقة الأمر، يوضح طبيعة عملية التواصل والحوار والإصلاح التي نتحدّث عنها، حينما يتمّ تهميش الممارسين الفعليّين للعملية التعليمية، الذين هم على دراية ووعي ومعرفة بما يجري في واقعهم التربوي والتعليمي. وهكذا، ففي الميدان التربوي والتعليمي يبدو أنّ هناك بوناً شاسعاً بين المسؤولين المنظّرين وبين الممارسين المنفّذين. فالأوامر تأتي من فوق إلى تحت، سواء بالنسبة إلى المقررات أو المناهج أو الكتب المدرسية، أو بالنسبة إلى التوجيه/ التفتيش، وحتى بالنسبة إلى عملية التدريس. وهذه المشكلة، في اعتقادنا، قد أثّرت بشكل كبير في ميدان التربية والتعليم في وقتنا الحاضر، لأنّها تقف بالفعل كعائق أو عرقلة خطيرة أثناء عملية الإصلاح أو البناء والتجديد.

وحتى تتوضح لنا أهمّية التواصل التربوي والتعليمي الديمقراطي، وحتى ندرك خطورة العوائق والعراقيل والمشاكل التي حالت دون تحقيق الأهداف المرجوّة في مجال إصلاح التعليم ببلادنا، ينبغي عدم النظر إلى هذه الإشكالية المتشعّبة من وجهة نظر واحدة ولا من جانب واحد، بل لا بدّ من وضعها في سياقها العام حتى نتمكّن من إدراكها وفهم حقيقتها. وذلك بوضعها في مناخها المجتمعي والأسري والسياسي/ الأيديولوجي الذي أثّر فيها بشكل أو بآخر(٤).

---

(٤) محمد عابد الجابري، **من أجل رؤية تقدّمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية** ([د. م.]: مطبعة دار النشر المغربية، ١٩٧٧)، ص ١٤١ ـ ١٤٢.

أولاً: المدرسة المغربية ووظيفتها الأيديولوجية

١ ـ ملاحظات أولية

يطرح الموضوع الذي نحن بصدد مناقشته قضية هامّة، خصوصاً في العصر الحاضر، عصر الصراعات الأيديولوجية. إنّها قضية الدور الأيديولوجي الذي تقوم به المدرسة المغربية حاليّاً، وبعبارة أخرى، المصالح الطبقية التي يخدمها نظامنا التعليمي الراهن ككلّ. ولعلّ البعض يتساءل: ما علاقة المدرسة بالأيديولوجيا؟ أليست المدرسة، كما يقال عادة، مؤسّسة اجتماعية محايدة، مهمّتها تربية النشء، وتعليمه، وإعداده لمواجهة الحياة؟

الواقع أنّه من السذاجة، بل من الغفلة، اعتبار المدرسة مؤسّسة محايدة، فعلى الرغم من أنّها لا تكتسي طابعاً حزبيّاً رسميّاً ولا صبغة طبقية مكشوفة، فإنّها كانت، ولا تزال، جهازاً للتأطير الأيديولوجي؛ فمن خلال الهياكل التعليمية القائمة، ومن خلال المناهج والكتب والأساليب التربوية المتبعة، ومن خلال القوانين والتشريعات التي تنظم سير التعليم، تتسرّب إلى المدرسة عناصر كثيرة وأساسية من الأيديولوجيا السائدة. هذا فضلاً عن الموادّ الدراسية ذات الطابع الأيديولوجي الواضح، كالتربية الوطنية، والتاريخ، والفلسفة، والعلوم الإنسانية، والموادّ التراثية عامّة.

هل يستطيع النظام التعليمي الجديد/ المقبل تجاوز الهفوات والعوائق والمشاكل، التي عانتها الأنظمة التربوية والتعليمية السابقة والحالية؟ هل بإمكان مدرستنا المغربية التحرُّر من النزعة الأيديولوجية والسلطوية، التي عرقلت مسيرة التحرُّر والتطوُّر، وواجهت سياسة الحوار الديمقراطي وعملية التواصل الإيجابي الواعي والهادف؟ ما هي حقيقة السياسة التعليمية في واقع نظامنا التربوي والتعليمي في عهد الاستعمار وعهد الاستقلال وحتى الآن؟ ما هي أهمّ النتائج التي يمكن استخلاصها من ذلك الوضع؟

إنّ سياسة الهيمنة والمواجهة والسلطة المتسلطة قد مثّلتْ العنصر البارز في المشروع المجتمعي الهادف إلى الاستحواذ ومراقبة كلّ المؤسسات وتسييرها. وقد ترتّب على هذا الوضع السلطوي المهيمن فرض أيديولوجيا معيّنة (وزارة الداخلية مثلاً). ومن مظاهر هذا المشروع تغييب التواصل الهادف والحوار الديمقراطي، ورفض الآخر وتهميشه في كلّ محاولة

إصلاحية ـ تقريباً ـ لأنّ الخطاب في هذا الوضع يكون، في الغالب، **خطاباً** نازلاً ومفروضاً من فوق إلى تحت. وهكذا بسطت سياسة السلطة المتحكّمة مراقبتها المباشرة على جميع المؤسّسات، وعلى كلّ الميادين والمجالات، وفرضت تصوُّرها الذي ينسجم مع «أيديولوجيتها». حيث ذهبت إلى مواجهة ومحاصرة ومعارضة ومطاردة كلّ مخالف أو معارض لها، وإنْ كان على حقّ!

وعلى العموم، فإنّ الصراع ظلّ قائماً بين أصحاب السلطة وبين الذين لا يملكونها، ما حدّ من أهمّية دور التواصل الهادف والحوار الناقد والبنّاء. وهذا بدوره، عرقل مسيرة النماء والتطوُّر والتجديد والبناء؛ ممّا أحدث أزمات متنوعة ومتعدّدة في الواقع الموضوعي المُعاش، وأثّر بشكل كبير في الحياة العامّة، بما في ذلك مجال التربية والتعليم الذي نحن بصدده في هذه الدراسة المتواضعة. وهذا الوضع فتح الباب أمام المهتمّين الواعين والباحثين والدارسين والفاعلين الرئيسيّين في مجال التربية والتعليم لطرح مجموعة من التساؤلات الواعية والهادفة والقيام بنقد الواقع التربوي والتعليمي بهدف الفضح والإصلاح في آنٍ واحد. فأين تتجلّى مظاهر هذه التساؤلات والأسئلة والنقد والإصلاح.. في مجال التربية والتعليم؟

تتجلّى تلك المظاهر والمشاكل في مجال التربية والتعليم في عجز الأنظمة التربوية والتعليمية عن تحقيق الأهداف المتوخاة وفي تشعُّب الأزمة، بحيث أصبح الحديث منصبّاً حول مجموعة من القضايا، من بينها:

ـ انخفاض مستوى المتعلّمين في جميع المستويات التعليمية.

ـ فشل المناهج والطرق والأنساق المستوردة، وعدم تطابقها مع الواقع المعاش.

ـ عدم استجابة التعليم لمتطلّبات الحياة.

ـ التقليل من دور التعليم ومن أهمّيته في الواقع الموضوعي، حين أصبحت الشهادات والحصول عليها عنواناً للبطالة والتهميش داخل المجتمع. كما أدّى هذا الوضع كذلك، إلى تهميش رجل التعليم في اتّخاذ القرارات، والمشاركة في البرامج والمقررات، وتأليف الكتب المدرسية، والمساهمة الفعّالة في الأنظمة التربوية والتعليمية الجديدة، وذلك من خلال عدم

التواصل وعدم الحوار مع الممارسين الفعليّين والواعين بإشكالية التعليم!

هذه المشاكل والقضايا وغيرها تعبّر في نهاية المطاف عن أزمة نظامنا التربوي والتعليمي وعن أزمة العلاقات القائمة بين المسؤولين الآمرين، والعاملين المنفّذين ـ كما قلنا ـ بين المرشدين/ المفتّشين والمدرّسين الممارسين، بين المدرّسين والتلاميذ. . .إلخ. كذلك أصبحت تظهر على ساحة الواقع الإنساني والمجتمعي المغربي النزعةُ التشاؤمية متجسّدةً في حيرة الناس إزاء التعليم. وفي هذا المضمار، أصبح الإقبال على المدرسة والتعلّم، يقلّ شيئاً فشيئاً، ولم يعد التواصل الهادف قائماً بين الآباء والمدرسة من جهة، ولا بين التلاميذ والمدرسة من جهة أخرى، كما كان الأمر، من قبل، حين كانت المدرسة جسراً حصيناً يؤدّي إلى تأمين العمل وإلى ضمان الحياة!

وهكذا، وكيفما كانت الأحوال، فإنّ التواصل الاجتماعي والإنساني، بما فيه التواصل التربوي والتعليمي، في الواقع الموضوعي المغربي أصبح يشكو من الأزمات والمشاكل والصعوبات المتعدّدة والمتنوّعة، التي يعيشها المجتمع والأسرة والمدرسة والإنسان في أداء كلّ واحد منهم وظيفته الأساسية بشكل طبيعي وسليم. فالمدرسة أصبحت تعاني التفكّك وكثرة المشاكل، وتقلّص دورها في مجال تنشئة الأجيال وتكوينها التكوين الصحيح، وتعليمها التعليم المفيد والسليم. كما تراجعت وظيفتها في أداء رسالتها الإنسانية الهادفة إلى التحرُّر والتوعية. . . إلخ. وهكذا، وعلى الرغم من أهمّيتها الإنسانية والاجتماعية والفكرية والثقافية، فقد فقدت جانباً مهمّاً من جوانب دورها ووظيفتها داخل المجتمع، حين أصبح الآباء يفضّلون إرسال أبنائهم إلى تعلّم «مهنة» من المهن بدل الذهاب إلى المدرسة، التي أصبحت لا جدوى منها في اعتقادهم، نتيجة ما وصلت إليه من أزمات في وقتنا الحالي!

وفي غياب التواصل الهادف والحوار الديمقراطي في مجال التربية والتعليم، أصبحت المدرسة المغربية تعيش مشاكل كثيرة وأزمات متنوّعة. المدرسة التي كان كثير من المغاربة يعقدون عليها آمالهم وآمال أبنائهم في الحصول على حياة أفضل، وذلك بفضل تحسين أوضاعهم المعيشية والأُسرية. . حين يوظَّف أبناؤهم. والحال أنّنا ما زِلنا نلاحظ، حتّى الآن، أنّ أغلبية ـ إن لم نقل كلّ ـ الذين حصلوا على وظيفة لا يتحمّلون مسؤولية أُسرهم وأبنائهم فقط، بل كذلك، مسؤولية عائلاتهم، بل حتّى، أقربائهم

وأصدقائهم. أمّا اليوم، فقط أصبحت المدرسة محطّ تشاؤم الآباء وسخط الأبناء/ الشباب؛ لأنّها لم تعد تحقّق الأهداف التي كانت تحقّقها، مثل، الوظيفة والاستقرار والتكوين... إلخ. وهذا الوضع الخاصّ للمدرسة، كان له تأثيره السلبي البليغ على الوضع العامّ. ومن هنا أتت التساؤلات اليائسة التي تُطرح بشكل تشاؤمي: ما هو النظام التعليمي والتربوي الذي بإمكانه أن يحلّ مشاكل مدرستنا وتعليمنا؟! أية سياسة ناجعة بإمكانها أن ترجع الأمل إلى الأجيال الضائعة والأجيال المقبلة؟! هل تكمن أزمة التعليم، فعلاً، في إمكانية استيعاب كلّ الذين بلغوا سنّ التمدرس في الوقت المحدّد فقط، ومن هنا يكون المشكل في عمقه ذا طبيعة مادّية بالدرجة الأولى، أم إنّ الحقيقة تقتضي تناول هذا الموضوع بجدّية وشمولية لمواجهة الأزمة الفعلية؟! هل حلّ النظام التعليمي الحالي ـ كما يدّعي ـ أزمة الأمّية، أم إنّه ساهم في تعميقها وتطويرها بشكل خطير لا يدعو إلى الارتياح؟! وهل المشكل في الكمّ وحده، أم في الكيف، أم فيهما معاً؟! ما هو النظام التعليمي الكفيل بتحقيق الأهداف العامّة والخاصّة في إطار سياسة تعليمية تواصلية وديمقراطية؟! هل نموذج الإنماء التربوي الأكاديمي، الذي ينظر إلى إشكالية التعليم من الجانب التربوي بالأساس، وذلك على مستوى تطوير المناهج والطرق والوسائل والأساليب والأهداف، كما يراها هذا النموذج الأكاديمي في غياب مجموعة من العناصر والأهداف الأخرى ذات الأبعاد: الإنسانية والاجتماعية والاقتصادية.. إلخ، استطاع أن يحلّ المشاكل، أم إنّه ـ على الرغم من بعض إيجابياته ـ قد عمّق الأزمة من خلال تعميق الهوّة بين أهداف التربية والتعليم والأهداف الإنسانية والاجتماعية؟ وهل بإمكان نموذج الإنماء التربوي إعادة الثقة إلى الإنسان/ المتعلّم المغربي باعتباره يعتمد على ربط التربية والتعليم بالحياة العملية والإنتاجية؛ لأنّ المجتمع المغربي أصبح يعاني صعوبة الحياة المعيشية والبطالة بالدرجة الأولى؟! ألسنا في حاجة ماسّة إلى نظرة شمولية لمعالجة أزمة تعليمنا، وذلك بمحاولة معالجة وإصلاح الحياة العامّة المعتمدة بدورها على ما هو مادّي وما هو روحي/ فكري وجمالي كما يدعو إلى ذلك نموذج الإنماء التربوي والثقافي الشامل؟ ألسنا في حاجة إلى نظرة واقعية وموضوعية وشاملة ودقيقة وناقدة لمعالجة أزمة تعليمنا، نظرة تكون قائمة على التواصل الجدلي الهادف وعلى الحوار الجادّ والناقد، حين فشلت مجموعة من الأنظمة والمناهج والطرق والأنساق

في إيجاد حلول ناجعة وإيجابية لواقعنا التربوي والتعليمي، وكذلك الإنساني والاجتماعي والفكري والثقافي؟ لماذا ظلّت الأمّية تشكّل شبحاً خطيراً على الأغلبية من سكّان المغرب على الرغم من وجود كلّيات وجامعات ومعاهد ومدارس وثانويات وإعداديات..؟ أليست الأمّية داءً خطيراً يقف في وجه كلّ محاولة تقدّم وتطوّر وتغيّر.. لا سيّما حين تستحوذ على الأغلبية من سكّان بلد من البلدان؟![٥]

وعلى الرغم من الرصيد التاريخي الهامّ، الذي راكمه المغاربة في هذا الشأن، والذي يدين بالشيء الكثير للتراث الإسلامي في مجال التربية والتعليم، فإنّ وضعية هذا الحقّ في المرحلة الراهنة، وحتى في المستقبل المنظور، لا تدعو إلى التفاؤل. إنّ الأرقام والإحصاءات المقدّمة في هذا الشأن، كثيراً ما تبدو خادعة، وبالتالي مضلّلة، فمجموع أعداد الأطفال المتراوحة أعمارهم بين ٧ سنوات و١٤ سنة، أي الأطفال في سنّ التمدرس، يصل إلى نسبة ٧,٩٠ بالمئة، من بينهم ٧,٩٢ ذكور، و٣,٨٨ إناث، وذلك بحسب المعطيات الإحصائية لسنة ١٩٩٧. إنّ قراءة هذه الأرقام تعني أنّ الذين لا يتمتّعون بهذا الحقّ لا تتجاوز نسبتهم أقل من ١٠ بالمئة، غير أنّ المسكوت عنه من وراء هذا الإحصاء، يبقى هو ضرورة التمييز بين مفهومين في هذا الشأن: مفهوم الأطفال المسجّلين، ومفهوم الأطفال المتمدرسين، إذ إنّ الإحصاء السالف، يهمّ أساساً أعداد التلاميذ المسجلين، ويتعزّز هذا الاستنتاج إذا ما أخذنا بعين الاعتبار نسب المنقطعين عن مواصلة استكمال تعليمهم الأساسي، وهي نسبة تعتبر مرتفعة جدّاً، فإذا أخذنا كمثال في دراستنا هذه سنة الانطلاق هي سنة ١٩٨٩، وسنة الانتهاء هي سنة ١٩٩٧ على اعتبار أنّ السنوات اللازمة لاستكمال التعليم الأساسي هي تسع سنوات، سنجد أنّ مجموع التلاميذ المسجّلين في السلك الأول من التعليم الأساسي، يصل إلى ٢,٠٥١٥١٥. ومن مجموع هذا العدد لا يستكمل السلك الثاني من التعليم الأساسي في سنة ١٩٩٧ إلّا ٩٤٥,٨٥١؛ الأمر الذي يعني أنّ ١,١٠٥,٦٦٤ لا يتمكّنون من استكمال مرحلة التعليم الأساسي، وبالتالي، لا يتمكّنون من التمتّع بالحقّ في التربية والتعليم.

(٥) للمزيد من التفصيل، انظر: عبد اللطيف حسني، «مستقبل التربية والتعليم بالمغرب في أفق الألفية الثالثة، الحق في التربية،» مجلة **وجهة نظر**، العدد ١ (أيلول/ سبتمبر ١٩٩٨)، ص ٤ ـ ٥.

وتتجلّى الوضعية المزرية إلى حدٍّ ما للحقّ في التربية والتعليم بصورة أكثر وضوحاً من خلال فحص المعطيات الرقمية المتعلّقة بجيوش الأمّيين في المغرب.

جدول النسب المئوية للذين يفوق سنُّهم ١٠ سنوات موزّعين بحسب الجنس، وبحسب الوسط السكني

	١٩٦٠	١٩٧١	١٩٨٢	١٩٩٤
مجموع الجنسين معاً	٨٧	٧٥	٦٥	٥٥
الوسط الحضري	٧٣	٥٤	٤٤	٣٧
الوسط القروي	٩٢	٨٧	٨٢	٧٥
مجموع الذكور	٧٨	٦٣	٥١	٤١
الوسط الحضري	٥٨	٣٩	٣٠	٢٥
الوسط القروي	٨٥	٧٦	٦٨	٦١
مجموع الإناث	٩٦	٨٧	٧٨	٦٧
الوسط الحضري	٨٨	٦٨	٥٧	٤٩
الوسط القروي	٩٩	٩٨	٩٥	٨٩

وإذا كان هذا الجدول، يحدّد نسبة الأمّية إلى حدود سنة ١٩٩٤ في نسبة ٥٥ بالمئة، فإنّ وضع هذه النسبة يختلف بحسب المناطق والمدن والقرى، فقد تصل هذه النسبة في منطقة مثل شيشاوة إلى ٧٢ بالمئة، بينما لا تتعدّى ٣,٧ بالمئة في مدينة المحمّدية.

لقد ساهم علم الإحصاء والعلوم الأخرى بتقديم مجموعة من الحقائق والنتائج الدقيقة والموضوعية من جهة، ومن جهة أخرى، أتاح الإمكانية للباحثين والدارسين في مجالات أخرى، للتعرّف لا إلى النتائج الإحصائية العلمية فحسب، بل كذلك، إلى معرفة واقع حياة المجتمعات بصورة مفصّلة ودقيقة؛ ممّا أصبح يقرب الدراسات والأبحاث إلى معرفة الحقيقة الموضوعية النسبية أكثر من السقوط في المعارف الجاهزة والذاتية، التي يطغى عليها ـ في الغالب ـ التشويه والتزوير والتحريف. وهذا قد أدّى بدوره

إلى وعي علمي فاضح وناقد لِما كانت الفئات المسيطرة والمهيمنة تخفيه على الجماهير، وهو ما يتجلّى في اتّخاذ القرارات المنفردة، التي تغيّب التواصل الهادف والحوار الديمقراطي. وهكذا، ومن خلال ما قدّمه لنا الباحث عبد اللطيف حسني في كلامه السابق الذكر، حول الأمّية بالمغرب والمستند إلى إحصاءات هامّة في مجال التربية والتعليم، فقد وضعنا أمام حقيقة الإشكالية التي نحن بصدد الخوض والبحث فيها، والتي تتجسّد في التناقض القائم بين الخطاب الرسمي والخطاب غير الرسمي حول موضوع الأمّية. وذلك من خلال التلاعب بالمصطلحات في تقديم هذه الحقيقة؛ فالخطاب الرسمي يعتمد على التسجيل، وبذلك يوهم القارئ ـ كما رأينا ـ أنّ الأمية انخفضت في المغرب ٩٠ بالمئة على عكس الخطاب غير الرسمي، الذي اعتمد على المنقطعين، فجاءت النتيجة التي انتهى إليها متناقضة مع النتيجة الرسمية، حين وجد أنّ نسبة الأمّيين بالمغرب قد ارتفعت، وأصبحت تشكّل هاجساً كبيراً بالنسبة إلى المهتمّين والباحثين الواعين يتمثّل في خطورتها على المجتمع بأكمله.

وبدورنا، نرى أنّ الأمّية في الواقع المغربي أصبحت تنتشر بشكل خطير حتى في صفوف الذين نعتبرهم مثقّفين، لا سيما حين يصبح الوعي والثقافة في عصرنا غير محصورَين في معرفة القراءة والكتابة فقط، بل من خلال الإلمام بما يجري في الواقع المحلّي والقُطْري والعالمي كذلك. لقد أصبحت الثقافة وعياً شاملاً لما تقدّمه حضارة العصر، نظراً إلى تطوُّر المعرفة ووسائل الإعلام والعلوم بصفة عامّة.

ومن جانب آخر، فإنّنا لن نقف عند النتائج المحصول عليها في مجال التربية والتعليم، حول إشكالية الأمّية في المغرب، أو بالأحرى، في المدرسة المغربية، بقدر ما سنعمل على البحث عن بعض المشاكل والعوائق والعراقيل التي ساهمت بشكل أو بآخر في تعقيد هذه الآفة الخطيرة.

إذاً، أليس التناقض الحاصل بين الخطاب الرسمي وغير الرسمي ـ كما رأينا ـ راجعاً في عمقه إلى عدم وجود حوار ديمقراطي وتواصل فعّال ومشترك بين كلّ الأطراف المعنية لمواجهة واقع الأزمة؟! أليس العدد الكبير من المنقطعين والمطرودين في مجال التربية والتعليم، كذلك، راجعاً إلى أسباب اجتماعية واقتصادية وتربوية وتعليمية تفتقر إلى تواصل صريح وهادف بين

التلميذ والمدرسة، بين المتعلّم والكتاب المدرسي مثلاً، حيث يجد التلميذ صعوبة في التواصل مع مجموعة من الكتب الملوّنة، كما هو الأمر في الطور الأوّل من التعليم الأساسي في كلّ مستوياته تقريباً. فماذا يستفيد تلميذ القسم الأول، أو الثاني، أو الثالث، أو الرابع، من كتاب التفتّح الفنّي الذي يتطلّب قوة عضلية وفكرية؟! وماذا يستفيد كذلك من كتاب الرياضيات، الذي لا تخلو مواضيعه من تعقيدات وتمارين صعبة تفوق مستوى التلميذ في كثير من الأحيان والمعلّم في بعض الأحيان؟ أليس هذا المشكل يرجع في الأساس إلى عدم التواصل، وإلى غياب الحوار الواعي والهادف؟ ما الفائدة من الكتاب المدرسي ومن تمارينه إذا كان الآباء والمعلّمون هم الذين يقومون في غالب الأحيان بالأعمال والتمارين المطلوبة؟! ما مصير التلاميذ الذين ينتمون إلى أسر أمّية ـ وما أكثرها في واقعنا ـ ؟ أليس انخفاض المستوى لدى المتعلّمين في كلّ أسلاك المدرسة المغربية، الذي أصبح مثار الحديث لدى الأغلبية من المواطنين، يرجع هو أيضاً في الأساس إلى عدم التواصل التربوي والتعليمي والحوار الديمقراطي، إلى جانب عناصر أخرى؟ لماذا كان المتعلّم في السنوات الماضية ذا مستوى معرفي وفكري وثقافي أحسن منه اليوم على الرغم من أنّ الوسائل التربوية والتعليمية قد تطوّرت وتوافرت أكثر من السابق؟! أليس هذا المشكل بدوره يرجع إلى قلّة الموادّ بدل كثرتها اليوم، وإتاحة الفرصة للمعلّم للتواصل مع تلاميذه أكثر من اليوم الذي أصبح فيه رجل التعليم، بالإضافة إلى مشاكل أخرى، مهووساً ومشغولاً بإتمام المقرّر المفروض عليه إتمامه؟!

إنّ أزمة التعليم وإشكالية الأمّية، وما نتج عنهما من مشاكل مستعصية ومتشعّبة، قد وضعت بلادنا في مأزق لا يمكن نكران خطورته، ولا يمكن جهل ولا تجهيل المواطنين بهذه الحقيقة، بقدر ما أصبح من الواجب الوعي والتصريح بها من جهة، والعمل على مواجهتها بالعمل الجادّ والهادف وبالتعاون المشترك البنّاء من جهة أخرى. وذلك إذا ما أردنا أن نتحدّث بالفعل عن الإصلاح الإيجابي وعن التطوير والتغيير والتجديد لمواكبة الركْب الحضاري المعاصر الذي يسير بخُطى سريعة.

إنّ في نشر الوعي العلمي ومحاربة الأمّية بمفهومها الواسع، والعمل بفضل الممارسة الفعلية لتخطّي الحواجز ولتحدّي المشاكل، ما بإمكانه أن يؤدّي إلى التطوير الإيجابي وإلى بناء ثقافة جادّة وهادفة يكون لها الدور

الفعّال في بناء المجتمع ووضعه على أسس صحيحة وصلبة تمكّنه من الانعتاق والتحرّر من مخالب الهيمنة والتبعية والاستعمار والاستغلال.. كما تؤدّي به إلى الحفاظ على هويته في عالم أصبح يهدف إلى عولمة كلّ شيء، بما في ذلك الإنسان! لكن، هل أصبحنا نعي أهمية الإصلاح الهادف؟ وهل نحن مستعدّون لإنجازه بكلّ إيمان وإدراك موضوعي وإحساس ديمقراطي؟! وما هو الإصلاح المنشود في نظامنا التعليمي والتربوي؟!

هذا الكتاب

يصدر اليوم عن **الشبكة العربية للأبحاث والنشر** الكتاب **الثالث** من سلسلة **مواقف** للدكتور **محمد عابد الجابري**، والذي يُعتبر استكمالاً لما قدمه لنا في الكتابين الأول والثاني اللذين سبق صدورهما.

يستغرق الجابري في سرد ذكرياته، فيعود ليعيش الأحداث الماضية التي تمثل تجربته السياسية التي أصبحت بمثابة مذكرات تتخللها نصوص وحوارات أجريت وتجرى مع صاحبها منذ عقود... إنها نصوص تعكس، حقاً، مراحل تطور الوعي العربي بصفة عامة منذ أواخر الخمسينيات حتى اليوم. وبالإضافة إلى تقيد الجابري بالتسلسل الزمني في عرضه للأحداث، نراه يهتم أيضاً ويتقيّد بوحدة الموضوع.

يتناول الجابري في كتابه هذا ثلاثة أحداث وزعها على ثلاثة أقسام، تناول **الأول** «مشروع التناوب وشعار الدولة الوطنية الديمقراطية»، واهتم **الثاني** «بقضية الصحراء المغربية» من خلال أبعادها الداخلية والخارجية، أما القسم **الثالث** فقد تناول «أزمة الاشتراكية في البلاد المتخلفة».

الدكتور محمد عابد الجابري

- ولد في المغرب عام ١٩٣٦، حصل على دكتوراه الدولة في الفلسفة عام ١٩٧٠ من كلية الآداب بالرباط. من مؤلفاته: **مدخل إلى القرآن الكريم** (٢٠٠٦) و**فهم القرآن الحكيم** (٢٠٠٩). كما أشرف على: **الإسلام والغرب (الأنا والآخر)** (٢٠٠٩) و**العولمة وأزمة الليبرالية الجديدة** (٢٠٠٩).

الشبكة العربية للأبحاث والنشر
بناية «طبارة» ـ شارع نجيب العرداتي ـ المنارة ـ رأس بيروت
ص.ب: ٥٢٨٥ ـ ١١٣ حمرا ـ بيروت ٢٠٣٠ ١١٠٣ ـ لبنان
هاتف: ٧٣٩٨٧٧ (١-٩٦١)
فاكس: ٧٣٩٨٧٨ (١-٩٦١)
E-mail: info@arabiyanetwork.com

ISBN 978-9953-533-40-7

